







ETHIK.

EINE DARSTELLUNG DER ETHISCHEN PRINZIPIEN

UND DEREN

ANWENDUNG AUF BESONDERE LEBENS-VERHÄLTNISSE.

VON

DR. HARALD HÖFFDING,

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN KOPENHAGEN.

UNTER MITWIRKUNG DES VERFASSERS AUS DEM DÄNISCHEN ÜBERSETZT

VON

F. BENDIXEN,

GYMNASIALLEHRER.

LEIPZIG,

FUES'S VERLAG (R. REISLAND).

1888.

Vorwort.

Wenn man in weiter Ferne schneebedeckte Berge erblickt, scheinen diese in der Luft zu schweben. Erst wenn man näher kommt, sieht man deutlich, dafs sie auf festem und solidem Boden stehen. Ebenso geht es mit den ethischen Prinzipien. In der ersten Begeisterung meint man, ihnen nur dann gerecht zu werden, wenn man ihnen einen Platz anweist, welcher über die wirkliche Natur und über das wirkliche Leben möglichst erhaben ist. Bei näherem Nachdenken und durch längere, vielleicht ziemlich teuer erkaufte Erfahrung entdeckt man, dafs dieselben nur dann das Leben leiten können, wenn sie selbst aus dem Leben hervorgegangen sind. Es ist meine Aufgabe gewesen, in diesem Werke nachzuweisen, welche ethischen Grundgedanken es gibt, woher sie entspringen, und welche Verwendung sie in den wichtigsten Lebensverhältnissen finden. Praktische Erfahrung und theoretische Forschung haben die Überzeugung immer mehr in mir befestigt, dafs die ethischen Prinzipien — die Grundlage und der Mafsstab aller Urteile über gut und böse — ihren Ursprung in der Natur und den Verhältnissen des Menschen selbst haben, ohne von irgend einer Autorität abhängig zu sein. Diese Überzeugung zu begründen und durchzuführen, habe ich hier den Versuch gemacht.

Ich habe nicht nur eine abstrakte Lehre von den ethischen Prinzipien geben wollen, sondern auch einen Nachweis der Anwendbarkeit und der Anwendung der aufgestellten Prinzipien. Diese Aufgabe hat ein grofses und mannigfaltiges Material erfordert, und es haben sich fortwährende Schwierigkeiten dargeboten, teils um den Stoff zu finden, teils um denselben zu begrenzen. Um meine Darstellung in einem einigermafsen begrenzten Rahmen zusammenfassen zu können, habe ich mich

einer möglichst kurzen und gedrängten Ausdrucksweise beflissen. Ich selbst liebe keine weitläufigen Darstellungen, und ich hoffe, dafs kein denkender Leser über meine Kürze Klage führen wird.

Ethische Diskussionen fallen heutzutage häufig vor. Es zeigt sich immer deutlicher, dafs wenn religiöse, soziale, politische und ästhetische Fragen die Gemüter so heftig erregen, so ist es eigentlich die ethische Seite dieser Fragen, die das Zeichen des Widerspruchs enthält. Es scheint dann auch eine Untersuchung an ihrem berechtigten Orte zu sein, welche darauf ausgeht, die Grundlage und den Mafsstab ethischer Urteile hervorzuziehen und deren Konsequenzen mit Bezug auf einige der wichtigsten Lebensverhältnisse zu ziehen. Eine derartige Untersuchung kann all die speziellen berücksichtigten Gebiete natürlich nicht erschöpfend behandeln. Dieselbe mufs ihre Berechtigung in dem Lichte suchen, das sich über die einzelnen Lebensverhältnisse dadurch verbreiten läfst, dafs diese unter gemeinschaftlicher Beleuchtung mit andern Lebensverhältnissen zusammengehalten werden. Sie setzt indes voraus, dafs das Bedürfnis sich fühlbar macht, auf die zu innerst liegenden Prinzipfragen zurückzugehen, und man kann mit grofsem Eifer politisieren, ästhetisieren und dogmatisieren,*) ohne dieses Bedürfnis zu fühlen. Ich glaube, es würde von grofser Bedeutung sein, wenn dasselbe sich mehr regen könnte, als es dies jetzt thut; dies würde unserm Geistesleben gröfsre Festigkeit und gröfsre Tiefe geben; etwas ganz andres ist es natürlich, bis zu welchem Grade mein Werk dasselbe befriedigen können wird. —

Im Jahre 1876 gab ich eine kleine Schrift heraus unter dem Titel „Die Grundlage der humanen Ethik“, deren deutsche Übersetzung 1880 erschien. Diese wurde mit Unrecht, vielleicht wohl der Kürze wegen, oft als eine „humane Ethik“ bezeichnet, obgleich sie keine Behandlung der gesamten Ethik, sondern nur die Behandlung einiger einzelnen Fragen gibt. In vorliegender Schrift sind einige dieser Fragen einer ganz neuen Untersuchung unterworfen; mit Bezug auf andre Fragen

*) Ja, sogar moralisieren! (Spätere Anm.)

(so namentlich mit Bezug auf die Lehre von der Autorität) verweise ich durchaus auf die ältere Schrift; der gröſste Teil des in vorliegendem Werke Enthaltenen ist in dem älteren indes weder berührt noch behandelt. —

Indem ich nun von einer Arbeit scheide, die lange Zeit hindurch den roten Faden meines Denkens und meiner Studien abgegeben hat, fühle ich nur gar zu sehr, wie wenig ich von dem erreicht habe, was ich mir gedacht hatte, um nicht davon zu reden, was man von einem Buch verlangen könnte, das den ehrwürdigen Titel der Ethik führt. Zugleich befürchte ich, daſs in diesem Buche verschiedenes zu finden sein wird, das auf die persönliche Rechnung des Verfassers zu schreiben ist, und dessen wissenschaftliche Form und Begründung zu geben nicht gelungen ist. Dies kann mit einem Werke dieser Natur nicht anders sein. Überdies muſs ich hier etwas aussprechen, was in den Augen vornehmer Gelehrter vielleicht eine arge Ketzerei sein wird. Ich wünsche, daſs die Philosophie, und zwar besonders die Ethik, einen möglichst wissenschaftlichen Charakter erhalten möge, und ich habe nach Kräften darauf hingearbeitet; — der besondere Reiz, den philosophische Studien seit meiner frühesten Jugend auf mich ausgeübt haben, steht jedoch damit im Zusammenhang, daſs die Stoffe, welche dieselben betreffen, nun einmal zur Persönlichkeit des Forschers in einem nähern Verhältnisse stehen, als die Gegenstände andrer Wissenschaften. Dies hindert natürlich nicht, daſs ich an jedem Punkt die Verpflichtung gefühlt habe, meine Anschauungen auf objektive Weise zu begründen.

Somit überlasse ich nun das Buch seinem Schicksale. Möchte es einen Kreis von Lesern finden, die, nachdem sie es mit Aufmerksamkeit und Nachdenken durchgelesen haben, finden, daſs es dem Motto, mit welchem es schlieſst, nicht ganz widerspricht, dann würde ich alles erreicht haben, was ich zu wünschen wage.

Den 7. April 1887.

Harald Höffding.

Vorwort zur deutschen Übersetzung.

Gegenwärtige Schrift, welche deutschen Lesern ein Jahr nach meiner Psychologie vorgelegt wird, erschien in meiner Muttersprache fünf Jahre nach letzterer, indem die erste dänische Ausgabe der Psychologie 1882 erschien. Beide Bücher sind Teile eines und desselben Planes. Das Interesse für ethische Probleme bewog mich, die Psychologie zum Gegenstand eingehender Studien zu machen und eine Darstellung derselben zu versuchen. Und hierdurch erreichte ich den Vorteil, daſs ich in der Darstellung der Ethik den Abschnitt von den Voraussetzungen der Ethik begrenzen und um so mehr Raum dazu verwenden konnte, die Anwendung der ethischen Prinzipien auf die verschiednen Lebensverhältnisse nachzuweisen. Ich hoffe, daſs die Leser aus diesem Grunde die häufigen Verweisungen auf die Psychologie entschuldigen werden.

Meine Auffassung der ethischen Prinzipien legte ich bereits in einer Abhandlung in der „Vierteljahrsschrift für wissentschaftliche Philosophie“ (1886) dar, welche mit einigen Abänderungen in das dritte Kapitel vorliegenden Buches aufgenommen ist. — Beim Durchsehen der Übersetzung habe ich an mehreren Stellen des Buches kleine Veränderungen und Hinzufügungen unternommen, so daſs diese deutsche Ausgabe hoffentlich eine verbesserte Ausgabe ist.

Ich hoffe, daſs das Interesse für ethische Fragen, das sich in den groſsen Ländern regt, wie es sich ebenfalls hier im Norden stark regt, meinem Buche zu gute kommen möge, und daſs diese Schrift zur Beleuchtung dieser wichtigen Fragen ihr Scherflein beitragen werde.

Kopenhagen, den 5. Mai 1888.

Harald Höffding.

INHALT.

Individuelle Ethik.

Soziale Ethik.

Seite

3. Die philanthropische Kultur.

C. Der Staat.

I.

POSITIVE MORALITÄT UND WISSENSCHAFTLICHE ETHIK.

1. Ethische Urteile enthalten eine Wertschätzung menschlicher Handlungen. Wenn wir eine Handlung gut oder böse nennen, so erklären wir hierdurch nicht, wie die Handlung entstanden ist, sondern wir sprechen aus, welchen Wert sie in unsern Augen hat. Jede solche Wertschätzung hat zur Voraussetzung, teils dafs es ein Bedürfnis, ein Gefühl gibt, welches uns zum Beurteilen der Handlung antreibt (das Urteil werde nun blofs in unsern eignen Gedanken oder auch zugleich mit Worten, die wir an andre richten, gefällt), — teils dafs wir einen Mafsstab, ein Ideal besitzen, mit welchem die Handlung sich vergleichen und nach welchem sie sich schätzen läfst. Das Motiv der ethischen Wertschätzung nenne ich die Grundlage der Ethik. Dieselbe besteht aus den Gefühlen und Trieben, die sich durch die ethischen Urteile Luft und Ausdruck schaffen, und mit deren Beschaffenheit letztere deshalb variieren. Der Mafsstab der ethischen Wertschätzung wird für den Inhalt der Ethik bestimmend, indem er entscheidet, welche Handlungen, Lebensrichtungen und Lebensformen in ethischer Beziehung gut zu nennen sind. Die Grundlage ist das subjektive, der Mafsstab das objektive Prinzip der Ethik.

Der Charakter einer ethischen Anschauung beruht auf der vorausgesetzten Grundlage, dem angelegten Mafsstabe und dem

zwischen der Grundlage und dem Maſsstabe stattfindenden Verhältnisse.

Ethische Urteile werden aber meistens ohne ausdrückliches und klares Bewuſstsein der vorausgesetzten Prinzipien ausgesprochen. Ein solches Bewuſstsein führt bei weiterer Entwickelung zur wissenschaftlichen Ethik. Es erwacht aber nur, wenn sich Reflexion und Zweifel geltend machen. Es entsteht hier also auf natürliche Weise die Frage, welche Berechtigung und welche Bedeutung das bewuſste Hervorziehen und Diskutieren der ethischen Prinzipien denn überhaupt hat.

2. Es werden nicht nur ethische Urteile, Urteile über gut und böse gefällt, ehe eigentliches Denken und wissenschaftliches Forschen erwachen, sondern ethische Urteile, die persönliche Wahrheit und praktische Bedeutung haben sollen, müssen auch stets aus einem lebhaften Gefühle und Triebe entspringen, die uns keine Ruhe lassen, bis wir uns ausgesprochen haben. Es ist die Bedingung eines gesunden und tüchtigen Lebens, daſs wir die Prinzipien unsrer wichtigsten Entscheidungen nicht aus weiter Ferne und durch mühsames Nachdenken herbeiholen, sondern daſs die Entscheidung aus demjenigen entspringt, was zu unserm Fleisch und Blut geworden ist. Durch die ethischen Urteile legen wir unsre Persönlichkeit zu Tage; sie müssen also bestimmt sein durch die Gesamtheit unsrer Natur und nicht bloſs durch Räsonnements, die wir in unsern Muſsestunden anstellen können, wenn wir deren haben. Das Leben gibt uns überdies nicht immer Zeit zum Nachdenken, sondern verlangt augenblickliches Aussprechen des Urteils.

Und auch wenn wir Zeit und Fähigkeit haben, Nachdenken anzustellen, werden dann nicht unsre Gefühle und Triebe so stark sein, daſs sie — ohne daſs wir selbst es merken — unser Denken durchweg bestimmen und lenken, statt von demselben gelenkt zu werden? Ist es nicht ein schon längst von der Psychologie umgestoſsenes Vorurteil, daſs die Vernunft die souveräne Autorität in unserm Innern sein sollte, und hat es sich nicht oft genug gezeigt, daſs das, was als Ausspruch der Vernunft auftrat, in der That ein Ausdruck des Herzensbedürfnisses war? In der Logik und der Mathematik

mag die reine Vernunft vielleicht durch unsre Urteile reden; ihre Stimme ist aber gar zu schwach, wo es das Konkreteste und Persönlichste von allem, menschliche Handlungen nämlich, betrifft.

Werden Reflexion und Kritik hier nicht sogar bedenklich, wo nicht absolut schädlich sein? Die Reflexion hat immer einen gewissen zersetzenden Einfluſs, beraubt uns der instinktmäſsigen Sicherheit und Sorglosigkeit, mit welcher wir das Leben beginnen. Sie schwächt unsre Kraft, auch da, wo sie uns nicht durch die erweckten Zweifel lähmt. Wir handeln nicht mehr mit gesamter Energie und sprechen unsre Urteile nicht mehr mit Nachdruck und Freimut aus, ja werden zuletzt vielleicht geneigt, mit unsern Urteilen zurückzuhalten, weil es uns unmöglich scheint, zu einer sichern Entscheidung zu gelangen. Dann verdorrt aber das Leben und steht zuletzt ganz still. Denn ethische Urteile sind nicht bloſse theoretische Kuriositäten. Sie sind nicht nur Äuſserungen des Gefühls, sondern üben auch auf das Gefühl und Handeln des Urteilenden wie auf dasjenige andrer Menschen bestimmenden Einfluſs aus. Sie sind nicht nur *motiviert*, sondern sind auch selbst wieder *Motive*, praktische Kräfte von gröſster Bedeutung.

Die Bedenklichkeit wird noch gröſser, wenn wir die Betrachtung über das einzelne Individuum hinaus erweitern. Die Gefühle und Triebe des einzelnen sind bestimmt durch *die Natur, die Lebensbedingungen und die Überlieferungen der gesamten Gattung*. Das einzelne Individuum empfängt einige seiner eingreifendsten Fähigkeiten und Instinkte als Erbschaft der Gattung. Darauf wird es durch seine Entwickelung und Erziehung als Glied einer Familie, eines Stammes und Staates in eine gewisse geistige Atmosphäre hineingeführt, indem ihm Lebensgewohnheiten, Vorstellungen, Antriebe und Aufgaben entgegentreten, die es unwillkürlich in sich aufnimmt, ohne sie zum Gegenstand seiner Überlegung und Wahl machen zu können. Wie es dem Mutterschoſs der Gattung entsprungen ist, so saugt es auch mit der Muttermilch die Überlieferungen der Gattung ein. Die Art und Weise seines Denkens, Fühlens und Handelns ist eine unbewuſste Erbschaft früherer Generationen. In den ethischen Urteilen,

den starken Gefühlsäufserungen, durch welche eine Wertschätzung menschlicher Handlungen ausgesprochen wird, haben wir nicht nur den Ausdruck der Gesinnung des einzelnen Individuums, sondern das Resultat der Erfahrungen der Gattung legt sich durch dieselben zu Tage. Das Individuum macht sich nicht selbst seine Ethik, ersinnt sie nicht, konstruiert sie nicht absolut von Anfang an. Und nur hierdurch erlangt dieselbe ihre rechte Gewalt. Die in der Gattung lebende Ethik ist eine Bedingung der Gesundheit und Kraft des menschlichen Lebens. Wer vermittelst seiner Reflexion und Kritik auflösen will, was die Natur zusammenfügte, der hat nicht nur einen ungeheuern Widerstand zu besiegen, sondern der wisse auch wohl, was er thut, damit er nicht in einem unwegsamen Irrsale ende und andre mit sich hinabziehe.

Diese wirkliche und thätige Ethik der Gattung und des Lebens hat man die positive Moralität genannt. Dieselbe kommt in den gangbaren Urteilen und Grundsätzen zum Vorschein, die oft in die Form des Sprichworts gekleidet sind, und die entweder bleibende Äufserungen der Lebensweisheit einer Nation, eines Stammes, einer religiösen Gesellschaft sein können oder als die „öffentliche Meinung“ eines Jahrhunderts oder Zeitalters ein kürzeres Dasein führen. Sie kommt ebenfalls in den persönlichen Vorbildern, (Religionsstiftern, Helden, Gesetzgebern u. s. w.) zum Vorschein, zu denen die einzelne Generation, oder Generation nach Generation, als zu der höchsten Äufserung des wahren Menschlichen emporblickt. Sie kommt endlich auch zum Vorschein in der Weise, wie die menschlichen Lebensverhältnisse und Lebensformen (Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, Kirche) geordnet sind. Die positive Gesetzgebung enthält stets einen gewissen Teil der positiven Moralität.

Die positive Moralität ist ein Flufsbett, in welches der Strom des Menschenlebens geleitet ist, und welches er immer mehr vertieft hat, indem er seinen Lauf darin so lange fortsetzt, bis neue Kanäle oder Aufstauungen dies verhindern. Wird es aber möglich sein, mit dem bewufsten Denken hier einzugreifen? Und wenn es möglich ist, wird dies dann nicht

ein schädliches Abschwächen der Kraft herbeiführen, mit welcher der Strom dahineilt?

3. Solchen wohlbegründeten und sehr bedeutungsvollen Einwürfen gegenüber werde ich es versuchen, darzuthun, dafs die wissenschaftliche Ethik, weit davon, unmöglich oder schädlich oder unnötig zu sein, sich im Gegenteil gerade selbst aus der positiven Moralität entwickelt, läuternd und befreiend auf diese zurückwirkt und Aufgaben löst, die sonst nicht lösbar wären.

Allererst ist es klar, dafs man die positive Moralität nicht verteidigen und ihre Bedeutung als Bedingung der Gesundheit und Kraft des menschlichen Lebens nicht behaupten kann, ohne einen Mafsstab zu haben, nach welchem man sie beurteilt. Diesen Mafsstab kann man nicht aus der positiven Moralität selbst heranziehen, es sei denn, dafs man sich in einem Kreise drehen wolle. Man mufs es also versuchen, sich klar zu machen, welches Prinzip man seiner Wertschätzung zu Grunde legt — dann befindet man sich aber schon auf dem zur wissenschaftlichen Ethik führenden Wege. Sobald man feststellt, dafs Gesundheit und Kraft etwas Besseres sind als Kränklichkeit und Mattigkeit, hat man schon ein Prinzip der Wertschätzung festgestellt. Es wird dann ganz natürlich die Frage entstehen, ob die positive Moralität die Forderungen dieses Prinzipes wirklich überall befriedigt, — ob es keine andern Prinzipien gibt, die bei der Wertschätzung anzulegen wären, — und die Diskussion ist dann in vollem Gange!

Es ist sich selbst widersprechend, als Verteidiger der positiven Moralität aufzutreten, wenn man in aller Reflexion und Kritik eine Gefahr erblickt. Bei dem, was mit der Gewalt des Unbewufsten wirken soll, ist es am besten, das Schweigen zu bewahren. Einem ernstlichen Zweifel läfst sich nur mit entscheidenden Gegengründen oder mit dem Nachweis entgegentreten, dafs es Fragen gibt, deren Beantwortung dahingestellt bleiben kann, ohne dafs das Leben hierunter leidet. Es gehört zu den edelsten Bedürfnissen des Menschen, „warum?“ zu fragen, und das Unterdrücken solchen Fragens wird leicht ein Unterdrücken des geistigen Lebens überhaupt. Auch durch Fragen und Zweifeln kann sich die Gesundheit und Kraft des Lebens zeigen.

Das Leben führt auf seinem eignen Wege zum Fragen. Nur wo der Gesichtskreis eng und die Aufgaben begrenzt sind, findet sich völlige Sicherheit. Mit wachsender Erfahrung beginnt aber ein Vergleichen der verschiednen Gesetze, der verschiednen Ideale, der verschiednen Institutionen verschiedner Zeitalter, die man bei verschiednen Völkerschaften kennen lernt. Oder die neuen Erfahrungen und Situationen stellen Aufgaben, die nicht vermittelst der überlieferten Ethik zu lösen sind. Oder man sucht die grofse Mannigfaltigkeit ethischer Urteile, die man selbst fällt oder andre fällen hört, zu ordnen, um zwischen dem mehr und dem minder Bedeutenden zu unterscheiden. Die ethischen Urteile sind von vornherein allerdings unwillkürliche Gefühlsäufserungen, und über Gefühle läfst sich nicht disputieren; es läfst sich aber über die Gültigkeit der Vorstellungen, an welche die Gefühle geknüpft sind, und über den Wert der Handlungen disputieren, zu denen die Gefühle führen.

Es ist gewifs ein schwieriger Punkt der geistigen Entwickelung, wenn die Reflexion und die Kritik im einzelnen Individuum oder im Volke erwachen. Der Instinkt und der Trieb verlieren ihre unmittelbare Kraft und Sicherheit, und es ist die grofse Frage, ob sich ein Ersatz dieses Verlustes gewinnen läfst.[1]) Wo aber das Leben selbst uns die Fragen in den Mund legt, da müssen diese entweder beantwortet werden oder es ist zu entscheiden, weshalb sie nicht beantwortet werden können. Und es ist wohl zu bemerken, dafs Sicherheit und Kraft keine absoluten Güter sind. Der Nachtwandler geht sichrer, als der Wachende würde gehen können; aber dennoch wecken wir ihn oder halten ihn auf, um zu verhindern, dafs er dem Abgrund nahe komme. Die gröfste Kraft kann sich in einer höchst verderblichen Richtung an den Tag legen. Wenn man nun diese Kraft zu vermindern sucht, so vermindert man auch deren verderbliche Wirkungen. Und man mufs dann versuchen, der errungenen bessern Einsicht all die Energie zu verschaffen, die vorher dem unmittelbaren Instinkte zu Gebote stand. Alle gesunde geistige Entwickelung

---

[1]) Vergl. meine Psychologie. (Leipzig 1887.) S. 426.

besteht ja darin, dafs Energie von niedrigeren Zwecken auf höhere hinübergelenkt wird. Nichts wird aus nichts erzeugt.

Die wissenschaftliche Ethik will sich nicht an die Stelle der positiven Moralität setzen und kann es auch nicht. Sie will dieselbe nur begründen, entwickeln und erweitern. Wir suchen in der wissenschaftlichen Ethik nur uns selbst zu verstehen, darüber klar zu werden, nach welchen Prinzipien wir unser Leben führen, und diese Prinzipien zu gröfsrer Klarheit und innerer Harmonie zu bringen. Im menschlichen Geistesleben findet ein unablässiges Wechselwirken des Bewufsten und des Unbewufsten, so wie auch der Erkenntnis, des Gefühls und des Willens untereinander statt. Was auf dem einem Gebiete erworben wird, kann allen andern geistigen Gebieten frommen.

4. Es sind zwei Aufgaben der wissenschaftlichen Ethik zu unterscheiden. Dieselbe ist teils eine historische, teils eine philosophische Wissenschaft. Die historische oder vergleichende Ethik sucht die positive Moralität so darzustellen, wie sie zu einer gegebnen Zeit bei einem gegebnen Volk auftritt, sucht nachzuweisen, welche Entwickelung sie unter verschiednen Verhältnissen erleidet, und die verschiednen Formen zu vergleichen, die sie zu verschiednen Zeiten bei verschiednen Völkern annehmen kann. Sie sucht die Ursachen dieser verschiednen Entwickelungsstufen und Formen in bestimmten physischen, psychologischen und historischen Verhältnissen aufzufinden. Die philosophische Ethik hat zur Aufgabe nicht die Beschreibung und Erklärung gegebner ethischer Erscheinungen, sondern die Wertschätzung derselben. Sie ist eine praktische Wissenschaft und setzt voraus, dafs wir uns Zwecke gestellt haben, die durch menschliche Handlungen verwirklicht werden sollen. Jedes ethische Urteil setzt einen solchen Zweck voraus, denn das Gefühl wird nur durch den Anblick einer Handlung oder durch den Gedanken an eine solche in Bewegung gesetzt, wenn dieselbe etwas, dessen Bestehen und Gedeihen uns am Herzen liegt, entweder fördert oder hemmt.

Das historisch Entwickelte ist nicht schon ohnehin ethisch berechtigt. Wir können es verstehen, wie die positive Mo-

ralität sich zu der Form entwickelte, die sie zu unsern Zeiten und in unserm Lande angenommen hat, und dennoch können wir in gröfserem oder kleinerem Umfang den Stab über sie brechen. Die historische Ethik kann uns nur darüber belehren, was faktisch besteht, und wie dieses ein Bestehendes wurde; wenn man aber nicht annimmt, dafs das Wirkliche als solches und das Vernünftige eins sind, so ist noch eine Wertschätzung desselben anzustellen. Die philosophische Ethik ist eine systematisch durchgeführte Wertschätzung von einer bestimmten, durch die menschliche Natur gegebnen Grundlage aus und nach dem dieser Grundlage entsprechenden Mafsstabe. Eine solche durchgeführte Untersuchung kann zur Verdammung gewisser Handlungen und Lebensformen und zur Billigung andrer führen. Oft kann es auch geschehen, dafs die ursprünglichen Motive gewisser Handlungen und Institutionen nicht mehr anerkannt werden können, ohne dafs darum diese Handlungen und Institutionen selbst ihren Wert und ihre Bedeutung verlören. Sie können unter den veränderten Verhältnissen und von einer andern Seite als vorher betrachtet Wirkungen herbeiführen, die man vorher nicht kannte. Eigenschaften des Charakters, wie: ritterlicher Mut, Keuschheit, Selbstbeherrschung, die sich unter rohen und barbarischen Verhältnissen entwickelten, lassen sich im Dienste ganz andrer Aufgaben als der ursprünglichen verwenden. Es geht hier so, wie wenn man in einer Stadt die alten, ursprünglich zur Verteidigung aufgeführten Wälle als Promenaden und Lustanlagen benutzt. In dergleichen Fällen geht auf dem ethischen Gebiet eine Verschiebung vor, durch welche die frühern Motive wegfallen und neue Motive an deren Stelle treten, während Handlungen, Gewohnheiten und Institutionen dieselben bleiben. Hierdurch wird es einleuchtend, dafs die historische Erklärung einer ethischen Erscheinung nicht ohne weiteres für deren Wertschätzung mafsgebend ist, da die Möglichkeit einer solchen Verschiebung stets offen steht. Nur da, wo durchaus keine neue Begründung und Anwendung möglich ist, tritt die völlige Verdammung ein. Die philosophische Ethik ist deshalb sowohl konservativ als radikal. Sie achtet nichts Bestehendes nur, weil es besteht; indem sie aber versucht, über das Bestehende hinauszuführen, sucht sie

zu zeigen, wie das auf historischem Wege Entwickelte sich in neue Formen umsetzen und verwenden läfst.

Während die historische und philosophische Ethik von dieser Seite betrachtet sehr verschiednen Charakters sind, wird es sich anderseits erweisen, dafs es schwer ist, sie scharf voneinander zu sondern. — Der historische Ethiker wird sich nicht von gewissen ethischen Voraussetzungen losmachen können, die auf das Licht, in welchem er die Vergangenheit sieht, Einflufs erhalten möchten. Er mufs sogar Blick für das Anstellen einer systematischen Wertschätzung und Übung hierin haben, um den innern Zusammenhang (oder den Mangel an Zusammenhang) in den ethischen Anschauungen und Gewohnheiten andrer Zeiten und Völker erfassen zu können. — Der philosophische Ethiker wird natürlich stets ein Kind seiner Zeit und seines Volkes sein, und die in diesen herrschende positive Moralität wird auf vielfache Weise Einflufs auf seine Resultate erhalten. Dies hat aber nur zur Folge, dafs die Arbeit der philosophischen Ethik stets wieder von neuem aufgenommen werden mufs. Aus den Arbeiten unsrer Vorgänger müssen wir dasjenige aussondern und prüfen, was nur vorübergehenden Verhältnissen und Einflüssen zu verdanken ist. In Kants Ethik z. B. merkt man deutlich, dafs er ein Deutscher ist, dafs er unter pietistischem Einflufs erzogen ward, und dafs sein reifes Mannesalter in die Zeit des Rationalismus fiel. Einige der Vorzüge und einige der Fehler seiner Ethik sind durch solche Gründe zu erklären. Eine solche Bestimmtheit durch Volk und Zeit verhindert aber nicht, dafs der grofse philosophische Ethiker Gedanken aussprechen kann, die für viele Generationen Gültigkeit haben. Philosophische Ethik würde nur dann durch die historische Begrenzung unmöglich gemacht, wenn sie eine reine Vernunftwissenschaft, eine Darstellung ewiger Wahrheiten sein sollte. Sie ist stets die systematische Durchführung eines historisch gegebnen Standpunkts und kann nie etwas andres werden. Ihr wissenschaftlicher Charakter beruht auf der Klarheit, mit welcher ihre Grundlage und ihr Mafsstab festgestellt werden, und auf der Konsequenz, mit welcher ihre Prinzipien im einzelnen durchgeführt werden. Ihre praktische Bedeutung beruht darauf, in welchem Grade

die solchergestalt errungnen Gedanken und Resultate bei größern oder kleinern Kreisen des menschlichen Geschlechts in Fleisch und Blut übergehen, an starken Gefühlen und Gewohnheiten Anknüpfungspunkte gewinnen und beim Ordnen der verschiednen Lebensverhältnisse leitend werden können. Die Erfahrung zeigt, daſs der Weg von dem allgemeinen ethischen Gedanken bis zu dessen praktischer Durchführung oft sehr weit und verwickelt sein kann.

II.

THEOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE ETHIK.

1. Die theologische Ethik steht in entschiednem Gegensatz zur historischen Ethik sowohl als zur philosophischen Ethik. — Sie baut auf die Überlieferung, auf die Wahrheit als etwas Gegebnes, auf das Ideal als etwas historisch Geoffenbartes. Insofern könnte es scheinen, als nähere sie sich der historischen Ethik. Sie erkennt aber die Methode der wissenschaftlichen Forschung nicht an, da die Offenbarung, auf welche sie baut, ihrer Meinung nach einem Durchbruch übernatürlicher Kräfte zu verdanken ist, die sich nicht durch die physischen, psychologischen und sozialen Gesetze, welche der historischen Wissenschaft zur Stütze dienen, erklären lassen. Sie fordert eine Sonderstellung für ihre historische Grundlage und behauptet, dieselbe müsse auf ganz andre Weise als die übrige Weltgeschichte betrachtet werden. — Sie scheint sich der philosophischen Ethik zu nähern, indem sie ebenso wie diese eine Wertschätzung der historisch gegebnen Handlungen und Lebensformen anstellt. Sie unternimmt diese Wertschätzung aber nicht nach Prinzipien, deren Ursprung in der menschlichen Natur nachweisbar ist. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt nicht in der menschlichen Natur, sondern über dieser, in der übernatürlichen Offenbarung eines Ideals. Sie baut auf das absolute Autoritätsprinzip.[1])

---

[1]) Vergl. mit Bezug auf den Begriff der Autorität meine Schrift „Über die Grundlage der humanen Ethik." Bonn 1880. Kap. III.

Autorität bedeutet Ansehen, und Ansehen kann sich auf sehr verschiedne Weise an den Tag legen. Dasselbe kann sich auf physische Gewalt gründen, so dafs es durch eingeflöfste Furcht wirkt. Es kann sich auf Überlegenheit der Einsicht und Tüchtigkeit gründen und dadurch wirken, dafs es andern ein Vorbild gibt, welches sie bewundernd nachzuahmen suchen. Es kann sich gründen auf das Vermögen und den Willen, Hilfe und Schutz zu verleihen, so dafs es nicht nur durch die Erzeugung der Furcht und Bewunderung, sondern auch durch die Erregung der Dankbarkeit, des Vertrauens und der Liebe wirkt. Das menschliche Leben kann solcher Autoritäten nicht entbehren. Die ältere Generation ist die Erzieherin und das Vorbild der jüngern. Die Eltern sind die Autoritäten der Kinder, die Lehrer diejenigen der Schüler; überall ist der weiter Fortgeschrittne demjenigen eine Autorität, welcher keinen so weiten Weg zurückgelegt hat. Das Autoritätsverhältnis ist ein wichtiges Element der positiven Moralität. Diese braucht aber nicht dem absoluten Autoritätsprinzip zu huldigen.

Es findet immer in einer gewissen Reflexion, in einem beginnenden Denken seinen Grund, wenn das Autoritätsprinzip ausdrücklich festgestellt und als unbedingt aufgefafst wird. Die Menschen gehen unwillkürlich demjenigen nach, was ihnen grofs und hervorragend erscheint und bedürfen hierzu keines besondern Befehls. Aus Nachahmungsinstinkt und Gewohnheit gehen sie sogar dem Unbedeutenden und Gleichgültigen nach, wenn es nur durch die Macht der Wiederholung wirkt, und wenn Präzedenzien vorliegen. Erst während Epochen, in denen die Kritik erwacht ist und der Zweifel die sichre Ruhe in dem halb Unbewufsten ablöst, stellt man mit Bewufstsein das Autoritätsprinzip in seiner absoluten Form als letzte Grundlage aller Ethik auf. Wenn die eine Frage die andre hervorruft, so dafs es scheint, als stehe gar nichts fest, wird das Bedürfnis eines absoluten Anhaltspunktes erregt, damit man nicht in den Strudel mit hinabgezogen werde. Menschliches Fühlen und Denken scheint dem Ethischen eine unsichre Grundlage zu bieten. Die gröfste Frage des menschlichen Lebens: „was ist gut und was ist böse?“ scheint der kräftigsten Grundlage zu bedürfen, und welche Grundlage kann kräftiger sein als

der Wille eines allmächtigen Wesens? Wenn man an einen solchen Willen appellieren kann, so mufs alle Diskussion aufhören und die lärmenden Zweifel müssen vor der unbedingten Autorität verstummen.

Das Gute wird dann dasjenige, was mit Gottes Willen übereinstimmt, und gut ist es nur, weil es mit Gottes Willen übereinstimmt (bonum est, quia deus vult). Dies war die Lehre, die zu bekämpfen schon Platon sich veranlafst sah (im Dialoge Eutyphron), die aber erst gegen Ende des Mittelalters von Duns Scotus gehörig formuliert ward, welcher sogar geradezu aussprach, der Mord sei keine Sünde, wenn Gott den Mord vorgeschrieben hätte. In einer so krassen Form werden wohl nur wenige sich zu dieser Lehre bekennen, jeder theologische Standpunkt enthält jedoch eine Annäherung an dieselbe. In dem Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes und in dem engherzigen Buchstabenglauben der protestantischen Orthodoxie ist das unbedingte Autoritätsprinzip enthalten. Durch das lebendige Wort des Oberhauptes der Kirche oder durch das geschriebne Wort der von der Kirche überlieferten Bücher wird kundgethan, was dem Willen Gottes zufolge gut oder böse ist, und diejenigen, welchen das Wort ertönt, haben es nur in unbedingtem Gehorsam zu empfangen und zu befolgen.

Versuchen wir es, uns auf diesen Standpunkt zu stellen, um zu sehen, ob dessen Voraussetzungen nicht innere Widersprüche und unüberwindliche Schwierigkeiten herbeiführen.

2. Wir fragen erst, woher man weifs, dafs etwas Gottes Wille ist, und wodurch dieses verbürgt ist. Es kann nichts nützen, dafs ich weifs, etwas sei gut, wenn es Gottes Wille ist, sofern ich nicht mit unbedingter Sicherheit weifs, was in dem einzelnen Falle Gottes Wille ist. Diese Sicherheit mufs mir der Natur der Sache zufolge auf diesem Standpunkte das Wichtigste sein. Der Glaube, auf welchen die theologische Ethik baut, wird deshalb mit Konsequenz ein Glaube an die Kirche, die Trägerin der religiösen Offenbarung und Überlieferung. Die Kirche verbürgt mir, dafs ihr Oberhaupt der rechte Nachfolger des Stifters der Kirche ist, oder dafs die biblischen Bücher die wahre Offenbarung enthalten. In dem

katholischen Dogma der Unfehlbarkeit findet deshalb die theologische Ethik ihren konsequenten Abschlufs. — Will ich dagegen Gottes Willen unmittelbar erfahren, so mufs ich mich an das Zeugnis des Geistes in meinem eignen Innern halten; wie kann ich aber zwischen der göttlichen Stimme und meinen eignen natürlichen Gefühlen und Gedanken bestimmte Unterscheidung treffen? Welchen Mafsstab habe ich, um die Grenze zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen zu ziehen? Wir verlieren hier die absolute Festigkeit, die gerade der Vorzug des Autoritätsprinzipes sein sollte. Wir gleiten aus dem theologischen Standpunkt in den psychologischen hinüber.

„Ja," sagt man, „wir klammern uns gerade an das Autoritätsprinzip an, weil wir fühlen, dafs wir dessen bedürftig sind. Unsre eigne Ohnmacht und unser eigner Zweifel werfen uns der unbedingten Autorität in die Arme." Wenn man aber dieses persönliche Bedürfnis betont, verlegt man ebenfalls die Frage aus dem theologischen Gebiet in das psychologische. Nicht die Autorität selbst, sondern m e i n B e d ü r f n i s derselben wird dann die eigentliche Grundlage. Ich rechtfertige meine Unterwerfung unter die Autorität durch mein Bedürfnis: läfst denn aber dieses Bedürfnis selbst sich rechtfertigen? Ist es gut, dieses Bedürfnis zu befriedigen? Wie unterscheide ich, welche unsrer vielen Wünsche und Bedürfnisse wir befriedigen sollen, um gut zu handeln, und welche zu unterdrücken sind? Will man sich zur Entscheidung dieser Frage auf die Autorität berufen, so bewegt man sich in einem Kreise.

Zu einem ähnlichen Kreislauf des Denkens gelangt man, wenn man, wie einige Theologen es versuchen, die beiden Sätze verbinden will: „das Gute ist gut, weil Gott es will," und: „Gott will es, weil es gut ist." — Ist das Gute dasjenige, was mit Gottes Willen übereinstimmt, was soll es denn heifsen, dafs Gott es will, weil es gut ist? Dies kann offenbar nur bedeuten, dafs er es will, weil es sein Wille ist. Hierdurch kommen wir also nicht von der Stelle. — Wenn anderseits Gott erst etwas als gut erkennt, und danach dieses will, so beugt sich sein Wille einem Gesetz und einer Regel, und sein Wille ist also nicht an und für sich die Ursache, dafs das Gute gut ist.

Auch diejenigen, welche sich die vertrauteste Kenntnis der Psychologie der Gottheit beilegen, werden doch etwas bedenklich werden bei der Geteiltheit, die hierdurch im Wesen der Gottheit statuiert wird. Konsequente theologische Denker haben auch eingesehen, daſs auf dem Standpunkt des Autoritätsprinzipes von gut und böse nicht die Rede sein kann, was die Gottheit selbst betrifft. Gott kann weder Gewissen noch Pflicht haben. Jede Übertragung ethischer Vorstellungen von dem Menschen auf Gott führt zu Widersprüchen, und der einzige Ausweg ist der, bei der Berufung auf den göttlichen Willen stehen zu bleiben und sich diesem in Gehorsam zu beugen.

Die unbedingte Autorität spricht eine Mannigfaltigkeit von Geboten und Verboten aus. Sobald das Nachdenken erwacht, versuchen wir es natürlich, die einzelnen Verordnungen der Autorität in innern Zusammenhang und Übereinstimmung zu bringen. Dies kann aber nur dadurch geschehen, daſs wir das Grundgesetz unsrer Vernunft auf dieselben anwenden und davon ausgehen, daſs keine Verordnung einer andern widerstreiten kann. Wenn wir aber das Recht haben, dieses Vernunftgesetz anzuwenden, warum sollten denn andre Gesetze unsrer natürlichen Erkenntnis ausgeschlossen sein? Und haben wir nicht schon, als wir jenes anwandten, mit dem unbedingten Autoritätsprinzip gebrochen?

3. Es sind jedoch nicht diese innern Widersprüche allein, welche die philosophische Ethik daran verhindern, theologische Voraussetzungen zu Grunde zu legen.

Was von Anfang an die philosophische Ethik ins Leben gerufen hat und stets wieder von neuem das Interesse für dieselbe erregt, das ist die Überzeugung, daſs der letzte Grund des Ethischen in der menschlichen Natur selbst liegen muſs. Der Maſsstab alles dessen, was der Mensch soll als wahr und gut, als schön und groſs anerkennen können, muſs zuguterletzt in ihm selbst liegen. Die Prinzipien aller Verständnis und Wertschätzung, aller theoretischen und praktischen Thätigkeit müssen sich in seinem eignen Innern finden. Wie hoch die Ideale auch über ihn erhaben sein mögen, wie gewaltig die Majestät des Gesetzes sich auch seinem Gewissen kundgeben möge, so sind sie *ihm* Ideale und Gesetz doch nur wegen seiner freien

Anerkennung derselben, wegen des Anschlusses, den er ihnen kraft seiner Natur gewährt. Sokrates ward daher der Gründer der Ethik durch sein Gebot: Erkenne dich selbst! Hierdurch stellte er das Prinzip der Persönlichkeit oder der Subjektivität auf, das Prinzip des freien Forschens und zugleich des freien Gewissens. Blinder Gehorsam als bleibender Zustand widerstreitet diesem Prinzip; durch diesen entäufsert man sich seiner freien Persönlichkeit und macht sich zur unpersönlichen Maschine.

Ferner ist bei dem Bestreben, eine philosophische Ethik zu entwickeln, auch ein andres Motiv bethätigt, der Wunsch nämlich, das Ethische von angreifbaren Voraussetzungen möglichst unabhängig zu machen. Eben weil die Urteile über gut und böse so kräftig in das menschliche Leben eingreifen und die schärfsten Gegensätze innerhalb dieses Gebietes bedingen, ist es von grofser Wichtigkeit, dafs keine andern Streitfragen mit den ethischen vermischt werden. Ethische Fragen müssen deshalb so weit wie möglich von religiösen und metaphysischen Problemen unabhängig gemacht werden. Sollte die Ethik warten, bis in dogmatischen Fragen Einigkeit erreicht wäre, so möchte sie lange warten können. Es ist nun der Mühe wert, zu prüfen, ob auf dem ethischen Gebiet keine gröfsre Einigkeit sein sollte als auf dem religiösen und dem metaphysischen. Und da gerade die ethische Bedeutung der religiösen und metaphysischen Probleme diesen ihr grofses Interesse geben soll, so liegt es in der Natur der Sache, dafs man eine Grundlage und einen Mafsstab des Ethischen haben mufs, die — wenigstens gewissermafsen — von den religiösen und metaphysischen Annahmen unabhängig sein müssen. Denn indem man dergleichen Annahmen eine ethische Bedeutung beilegt, unternimmt man eine Wertschätzung derselben, und es mufs dann gefragt werden, auf welche Grundlage man sich bei dieser Wertschätzung stellt und welchen Mafsstab man anlegt.

Der allgemeine wissenschaftliche Grundsatz, die Prinzipien nicht ohne Notwendigkeit zu vermehren, hat also auch hier praktische Bedeutung. Indem die philosophische Ethik sich aufserhalb des Streites der verschiednen religiösen Bekennt-

nisse und der verschiednen metaphysischen Theorien (Spiritualismus, Materialismus u. s. w.) zu stellen sucht, wird sie nicht allein eine sichrere Grundlage des Ethischen erlangen, sondern auch zum Besten der Toleranz, der Religionsfreiheit und der Lehrfreiheit thätig sein. Sie wird der gehässigen Diskussionsweise entgegenwirken, die darin besteht, aus den Anschauungen des Gegners unmoralische Konsequenzen herzuleiten.

Das ethische Problem steht deshalb den andern philosophischen Hauptproblemen gegenüber sehr selbständig und unabhängig in der Philosophie da. Es existiert natürlich ein Zusammenhang zwischen der Erkenntnistheorie, die die Grundlage, die Voraussetzungen und Grenzen unsers Erkennens untersucht, der Metaphysik, die eine Weltanschauung, eine allgemeine Theorie des Wesens des Daseins erstrebt, und der Ethik. Der Zusammenhang ist indes nicht so direkt und unmittelbar, wie man oft angenommen hat. Und es wird jedenfalls von Bedeutung sein, die verschiednen Probleme so weit wie möglich getrennt zu halten; hierdurch ist es nicht ausgeschlossen, dafs sie einander auf vielerlei Weisen beleuchten können.

Die philosophische Ethik, die eine wissenschaftliche Lehre von der ethischen Wertschätzung sein soll, mufs sich auf dieselbe Grundlage stellen wie jede andre Wissenschaft. Diejenigen Prinzipien, Resultate und Hypothesen, welche vermittelst andrer Wissenschaften erreicht wurden, sucht sie nicht zu erschüttern. Sie verlangt keine Sonderstellung. Würde sie Voraussetzungen aufstellen, denjenigen widerstreitend, auf welche andre Wissenschaften bauen, so geriete sie in das Gebiet des Angreifbaren. Am sichersten wird sie gehen, wenn sie auf die gemeinschaftlichen Voraussetzungen baut. Es ist doch noch jetzt eine häufige Annahme, dafs die Ethik wenigstens an einem Punkte, nämlich bei der Frage nach der Anwendung des Kausalgesetzes auf das Willensleben, gezwungen sein sollte, Voraussetzungen aufzustellen, die von den allgemeinen wissenschaftlichen Voraussetzungen nicht nur abweichen, sondern denselben geradezu widerstreiten. Diese Frage wird später speziell behandelt werden.

4. Wenn im vorhergehenden von theologischer Ethik geredet wurde, so ist wohl zu merken, dafs die christliche Ethik keineswegs in allen ihren Formen und auf allen Stufen ihrer Entwickelung eine theologische Ethik ist. Das Christentum begann nicht mit einem theologischen System, ebensowenig wie es mit einer kirchlichen Organisation anfing. Dem System und der Organisation geht hier wie überall, wo eine Entwickelung stattfindet, eine mehr unbestimmte und gleichförmige Lebensform voraus. Die in den ersten drei Evangelien verkündete Ethik ist wesentlich die Lehre der Menschenliebe. Allerdings stützt sie sich auf theologische Voraussetzungen, und es wird auf Belohnung und Strafe in einem Jenseits verwiesen. Der Gott aber, auf dessen wiedervergeltende Gewalt verwiesen wird, erscheint doch hauptsächlich als das Ideal der Vollkommenheit, was hier nach dem Zusammenhang (Matth. V, 43—48)[1]) heifsen mufs: der Menschenliebe. Jesus stiftet das messianische Reich, dessen Eingang denen offen steht, die reinen Herzens sind, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, die friedlich sind und andre lieben wie sich selbst. Der Geist und die Verhältnisse waren ganz andere im neuen Reich als in den stolzen, der Weltgeschichte bisher bekannten Weltreichen, und ganz andere, als das jüdische Volk sich in seinen nationalen Phantasien gedacht hatte.

Das Bedeutungsvolle der ältesten christlichen Ethik ist die Erweiterung, Verinnigung der Menschenliebe, die sie einleitet. Erst durch die vorzüglich von Paulus begründete dogmatische Entwickelung des Christentums wurden theologische Lehren von entscheidender Bedeutung für die christliche Ethik. Nun erhält das Christentum zwei Prinzipien, den Glauben und die Liebe, deren völlige innere Harmonie herbeizuführen es nicht gelungen ist. Die Glaubensverschiedenheiten setzten der Menschenliebe Schranken. Der entscheidendste Mafsstab des Wertes eines Menschen ward nun nicht der, ob er ein inniges und liebevolles Gemüt besafs, reinen Herzens war und die Wahrheit suchte, sondern der, ob er den rechten Glauben

[1]) In der Parallelstelle Lukas VI, 36 steht Barmherzigkeit statt Vollkommenheit.

hatte. Erst da, wo die Glaubensverschiedenheiten ebenso behandelt werden, wie das Christentum selbst nationale und andre äufsre Verschiedenheiten behandelt hatte, erst da hat die grofse ethische Idee, die im ältesten Christentum ausgesprochen wurde, ihre volle Entwickelung erreicht.[1])

---

[1]) Vergl. „Über die Grundlage der humanen Ethik.“ (Bonn 1880. S. 48 f.) — In dieser Schrift nahm ich bei meiner Besprechung dieses Punktes nicht genug Rücksicht auf das älteste, der bestimmtern theologischen Ausbildung vorausliegende Christentum.

III.

DIE PRINZIPIEN UND DIE METHODE DER ETHIK.

1. Die philosophische Ethik sucht die Prinzipien d ethischen Wertschätzung der menschlichen Handlungen in d menschlichen Natur selbst zu finden. Sie ist wesentlich e praktische Wissenschaft, indem ihre Aufgabe nicht sowohl Erklärung gegebner Phänomene, als die Wertschätzu einer gewissen Art gegebner Phänomene, nämlich menschlic Handlungen ist. Man könnte vielleicht eine Schwierigkeit dem Begriffe einer praktischen Wissenschaft finden, weil a Wissenschaft auf Erklärung dessen, was ist, nicht auf Fe setzung dessen, was sein soll, auszugehen scheinen könn Wissenschaft aber erstreckt sich so weit, als Begründu möglich ist; und wenn die ethische Wertschätzung durch bestimmtes Prinzip begründet wird, dessen natürliche Gru lage sich nachweisen läfst, so mufs die Aufgabe, welche s die Ethik stellt, eine wissenschaftliche genannt werden.

Alle Rede von dem, was sein soll, mufs von dem Gedank eines zu erreichenden Zieles, eines zu verwirklichen Gutes ausgehen. Eine Handlung wird nach ihrem Verhält zu dem Ziele geschätzt, das man sich für alle Handlungen setzt denkt; und die Wertschätzung wird nach der Beschaff heit dieses Zieles variieren. Ist das Ziel anerkannt, so ka die Wertschätzung mit logischer Konsequenz fortschreit Das Verhältnis zwischen Mittel und Ziel ist ja eigentlich d selbe, wie das zwischen Ursache und Wirkung, indem das Mi

die Ursache, oder ein Teil der Ursache der Verwirklichung des Zieles ist. Nur durch diesen notwendigen Zusammenhang zwischen Mittel und Ziel wird Begründung auf den praktischen Gebieten möglich.

Das Ziel, nach welchem die Handlung gemessen und geschätzt wird, braucht nicht der eigne bewufste Zweck des handelnden Individuums zu sein. Derjenige, welcher die Handlung schätzt — oft auch das handelnde Individuum selbst in einem spätern Augenblicke seines Lebens — legt natürlich seinen Mafsstab zu Grunde, und es wird dann eine besondre Frage, ob das Prinzip, auf welchem die Schätzung beruht, auch im Augenblicke der Handlung für das handelnde Individuum selbst das Motiv abgibt.

2. Die Handlung entspringt ans dem Innern des Individuums, in seinen Instinkten und Trieben, seinen Gedanken und Gefühlen. Wenn sie sich aber hier entwickelt hat, tritt sie als Wirkung in die äufsre Welt hinaus. Es entsteht dann die Frage, welchen Teil dieses ganzen Verlaufs die ethische Wertschätzung vorzüglich zu berücksichtigen hat.

Zu einer vollständigen Wertschätzung würde eine Betrachtung des ganzen Verlaufs der Handlung erforderlich sein. Die ethische Charakteristik einer guten oder bösen Handlung würde also voraussetzen, dafs man derselben gleich von ihren ersten Keimen im innern Leben des Individuums und durch alle ihre verzweigten und fernen Wirkungen in der Aufsenwelt nachspüren könnte. Die Ethiker haben nicht auf alle Teile der ganzen Geschichte der Handlung gleich grofses Gewicht gelegt. Einige haben den Ausgangspunkt im innern Ursprung der Handlung genommen, in den Motiven also, der Gesinnung, durch welche sie erzeugt wird. Die äufsern Wirkungen der Handlung sind unabsehbar, meinen sie, und stehen nicht vollständig unter der Herrschaft des Willens; nur in der innern Handlung bethätigt sich der Wille unzweideutig, nur diese kann also der Gegenstand ethischer Wertschätzung sein! Andre dagegen gehen von den Folgen und Wirkungen der Handlung in der äufsern Welt aus. Nur diese, meinen sie, geben der Handlung praktische Bedeutung; diese mufs die Wertschätzung deshalb zunächst berücksichtigen, besonders da die Erfahrung lehrt,

daſs denselben Motiven entsprungne Handlungen verschiedne Wirkungen, verschiednen Motiven entsprungne Handlungen aber dieselbe Wirkung haben können. Nur sekundär erstrecken sie die Wertschätzung auf die Motive und die Gesinnung, wenn dargethan werden kann, daſs gewisse bestimmte Motive durchweg zu einer gewissen bestimmten Handlungsweise führen. Man unterscheidet hier also Wertschätzung der Handlungen und Wertschätzung der handelnden Person; erstere ist primär, letztere sekundär.

Dieser Gegensatz hat in der Geschichte der Ethik eine groſse, gewiſs allzu groſse Bedeutung gehabt. In der neueren Geschichte der Ethik ist er der am meisten ins Auge fallende Streitpunkt zwischen der von Kant und der von Bentham ausgehenden Richtung. Es gibt aber einen tiefer liegenden Gegensatz, welcher weit inniger mit dem Kern des ethischen Problems zusammenhängt, und welchen ich in diesem Kapitel hervorziehen werde. Ich werde hier besonders darauf Gewicht legen, daſs die Wertschätzung selbst doch immer eine subjektive Wirksamkeit ist und bleibt, und jedes Prinzip der Wertschätzung gewisse subjektive Bedingungen voraussetzen muſs — selbst wenn man darin mit Bentham einverstanden ist, daſs eine objektive Wertschätzung der Handlung nur dann möglich wird, wenn man von ihren Folgen und Wirkungen ausgeht. Der Streit zwischen der Schule Kants und der Schule Benthams hat sich gar zu ausschlieſslich um das Verhältnis zwischen den Motiven und den Wirkungen der Handlung gedreht. Vielleicht wird das Problem sich klarer stellen und leichter zu lösen sein, wenn man weiter zurückgeht und nach den Motiven der Wertschätzung selbst fragt oder, mit andern Worten, die Frage aufwirft, auf welchen psychologischen Voraussetzungen eben die Thatsache beruht, daſs eine allgemeine und objektive Wertschätzung menschlicher Handlungen erstrebt wird. Wie die theoretische Erkenntnis uns auf dem Wege der Analyse auf gewisse Prinzipien zurückführt, welche die Erkenntnistheorie darlegen soll, und welche mit der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens in engem Zusammenhang stehen, so muſs auch die praktische Wertschätzung zuguterletzt auf Prinzipien bauen, die ihren

Grund im menschlichen Geiste haben, selbst wenn die Frage hier etwas verwickelter sein sollte als auf dem theoretischen Gebiete. Sowohl die Erkenntnistheorie als die Ethik führen uns auf die Subjektivität als letzte Grundlage zurück. Die Aufgabe ist gerade die, zu zeigen, wie eine objektive Erkenntnis und eine objektive Wertschätzung trotz der unvermeidlichen Subjektivität der Grundlage zu erreichen ist. Hier ist also ein bisher nicht hinlänglich berücksichtigter Parallelismus zwischen dem Erkenntnisprobleme und dem ethischen Probleme.

Wie die Grundlage das subjektive Prinzip der Ethik ist, so ist der Mafsstab, nach welcher die Handlungen von dieser Grundlage aus geschätzt werden, das objektive Prinzip der Ethik und bestimmt den Inhalt der Ethik. Die Wertschätzung setzt nämlich zweierlei voraus: ein Motiv, das dazu treibt, die wertschätzende Funktion auszuüben, und ein Kriterium, nach welchem sie ausgeführt wird.[1])

Um die Berechtigung des hier aufgestellten Gesichtspunktes darzuthun, werde ich es versuchen, eine Darstellung davon zu geben, wie sowohl das subjektive als das objektive Prinzip der Ethik (Grundlage sowohl als Inhalt) aus der Natur und der Entwickelungsgeschichte der ethischen Wertschätzung hervorgeht. Ihr gegenseitiges Verhältnis wird dadurch an Klarheit gewinnen.

3. Es ist eine Thatsache, dafs die Menschen ihre eignen und andrer Handlungen wertschätzen und sie nach dem Ergebnis dieser Wertschätzung als gute oder böse bezeichnen. Wie ist nun eine solche Wertschätzung möglich?

Wir nehmen erst den einfachsten Fall, nämlich den, wo das handelnde Subjekt seine eigne Handlung beurteilt, ohne von der Existenz andrer Wesen, auf welche Rücksicht zu nehmen wäre, Bewufstsein zu haben. Das handelnde und wertschätzende Subjekt wird also als eine kleine Welt für sich gedacht.

Die erste Voraussetzung der Wertschätzung einer Hand-

---

[1]) In meiner Schrift „Die Grundlage der humanen Ethik" (Bonn 1880) habe ich die Begriffe Grundlage und Motiv noch nicht hinlänglich unterschieden. Die Grundlage enthält das Motiv der Wertschätzung; das Motiv in engrer Bedeutung ist die Triebfeder zum Handeln. — (Das Büchlein erschien schon 1876 in dänischer Sprache.)

lung ist die, daſs die Handlung erinnert wird; sie darf also nicht aus dem Bewuſstsein verschwunden sein, wenn sie aus der innern Welt in die äuſsre übergegangen ist. Das Bild der Handlung muſs wieder hervorgerufen und Gegenstand der Betrachtung werden können. Dies ist aber nicht genug. Ein solches Erinnerungsbild könnte an und für sich als etwas ganz Gleichgültiges dastehen, ohne das Gemüt in Bewegung zu setzen. Nur wenn die Handlung auf irgend eine Weise, in irgend einem Stadium ihrer Entwickelung in den ganzen Zustand des Individuums eingegriffen und hierdurch entweder Lust oder Unlust erweckt hat, wird das Bild der Handlung Lust oder Unlust erwecken.

Hier tritt in ihrer einfachsten Form die wichtige Wahrheit hervor, daſs alle Wertschätzung von Handlungen ein Subjekt voraussetzt, welches Lust und Unlust zu fühlen vermag. Die Wertschätzung setzt ja voraus, daſs man an die Handlungen eine Forderung richtet, welcher sie in höherem oder geringerem Grade entsprechen können. Eine solche Forderung steht aber ganz unmotiviert, wenn die Handlung keine Lust oder Unlust zu erwecken vermag. Dies ist nur eine andre Form des oben ausgesprochnen Satzes, daſs alle Wertschätzung ein Ziel voraussetzt, nach welchem die Handlung sich messen läſst. Ein Ziel wird nur gesetzt, weil der Gedanke an die Wirkung der Handlung Lust erregt.

In dem einfachen Falle, den wir uns dachten, kann das Gefühl, welches das Ziel der Handlung bestimmt und also durch die Handlung befriedigt werden soll, nur das eigne des Individuums selbst sein. Das Individuum wird dann die Handlung je nach der Weise, wie sie in sein Leben hineingegriffen hat, als gut oder böse bezeichnen. Der Charakter und die Bedeutung der Wertschätzung wird darauf beruhen, ob das Gefühl der Lust oder Unlust nur durch den einzelnen augenblicklichen Zustand an und für sich bestimmt wird und demselben entspricht, oder ob es durch Rücksicht auf das Leben des Individuums als Ganzes und auf die Grundbedingungen dieses Lebens bestimmt wird.

4. Je niedriger das Bewuſstseinsleben steht, desto isolierter und selbständiger sind die einzelnen Augenblicke im Verhältnis

zu einander und desto geringre Bedeutung hat die Erinnerung und der Gedanke an das Ich als ein die einzelnen Lebensaugenblicke mit all ihrem Inhalt umfassendes Ganzes. Nur ein halb unbewufster Instinkt hindert dann das Individuum daran, in den einzelnen Augenblick vollständig aufzugehen. Der Selbsterhaltungsinstinkt führt das Individuum dazu, im einzelnen, gegenwärtigen Augenblick auch auf die Zukunft Rücksicht zu nehmen und die Erfahrungen der Vergangenheit zu benutzen. Je mehr das Individuum in die einzelnen Augenblicke aufgeht, desto geringer wird die Möglichkeit einer Wertschätzung, da keine Vergleichung und Wechselwirkung der verschiednen Zustände stattfinden kann. Die Handlung selbst ist vielleicht in dem Augenblick vergessen, da ihre Wirkung sich im Bewufstsein kundgibt. Jeder Augenblick wird in seiner Weise, mit seinem die andern Augenblicke gar nicht beeinflussenden Gefühlszustande erfüllt. Der einzelne Augenblick steht den andern Augenblicken als absoluter Egoist gegenüber, will von seiner Befriedigung gar nichts zu ihrem Vorteil aufgeben.

Es zeigt sich hier die Möglichkeit eines Standpunkts, auf welchem alle Wertschätzung wegfällt, weil sich zwar Gefühle der Lust und Unlust regen, dieselben aber nur dem Zustand des Augenblicks, nicht dem Leben als einer Ganzheit entsprechen. Ein solcher Standpunkt ist in der Geschichte der Ethik durch Aristippos von Kyrene repräsentiert. Er behauptet das Prinzip der Souveränität des Augenblicks. Es ist dies der in ethischer Beziehung radikalste Standpunkt, der sich ersinnen läfst. Er hat die möglichst wenigen Voraussetzungen, so wenige Voraussetzungen, dafs alle Wertschätzung wegfällt. Denn das Ziel war für Aristippos das rein momentane Lustgefühl. Warum — so ist der Gedankengang — soll der eine Augenblick dem andern geopfert oder untergeordnet werden? Der eine hat an und für sich ebenso grofses Recht zu existieren wie der andre. — Auf diesem Standpunkt — aber auch nur auf diesem — fällt das Gute und das Lustgefühl, das Böse und das Unlustgefühl absolut zusammen.

Ein solcher Standpunkt ist gar nicht ohne Berechtigung. Man möchte vielleicht einwenden, derselbe hebe alle Ethik auf, weil er jede Wertschätzung ausschliefse, und weil alles ethische

Streben die Unterordnung eines niedern, mehr begrenzten Zweckes unter höhere, mehr umfassende Zwecke voraussetze. Von einem solchen Verhältnisse zwischen höhern und niedern Zwecken sei hier aber nicht die Rede, weil das Leben als aus absolut souveränen Augenblicken bestehend gedacht werde. — Hierauf ist aber zu antworten, dafs die Ethik selbst ihre Berechtigung darlegen mufs, das Aufgeben einer Befriedigung im einen Augenblicke zum Besten andrer Augenblicke zu fordern. Die Pflicht eines Beweises mufs demjenigen obliegen, welcher Aufopferung und Resignation verlangt. Nur eine absolut asketische Anschauung, d. h. eine Anschauung, der die Askese Zweck und nicht blofs Mittel ist, kann dies leugnen. Jeder Augenblick hat ein natürliches Recht zum Existieren und hat zugleich, wenn man so sagen darf, seinen Selbsterhaltungsinstinkt, indem das Bedürfnis völliger Befriedigung im Augenblicke nur nach einem gewissen Widerstand andern Impulsen weicht.

5. Wenn das Prinzip der Souveränität des Augenblicks sich praktisch durchführen liefse, so würde kein Räsonnement dasselbe umstürzen können. Es gibt aber wohl kaum ein einziges bewufstes Individuum, bei dem sich nicht Instinkte und Triebe regten, die über den Augenblick hinausführen. Bei menschlichen Individuen werden Erinnerung und Erwartung sich stets geltend machen und Anknüpfungspunkte für Gefühle der Lust und Unlust bilden, die durch die konstanten oder doch immer wiederkehrenden Lebensbedingungen des Individuums bestimmt werden. Bei jedem Nachdenken über sich selbst und sein Handeln wird das Individuum sich über die einzelnen Augenblicke in ihrer Verschiedenheit und Isoliertheit erheben, und sein Gefühl wird (in den Augenblicken des Nachdenkens wenigstens) der Art und Weise entsprechen, wie das Leben als Ganzes, und nicht nur der einzelne Augenblick, sich dem Bewufstsein darstellt. Dann erst bildet sich ein reales Ich, wenn es einen Kreis von Vorstellungen und Gefühlen gibt, die einen festen Kern im Bewufstsein bilden, sollten sie sich auch nicht in jedem Augenblicke geltend machen. (Vgl. hierüber meine Psychologie. V. B. 5.)

Wenn nun der Gefühlszustand des einzelnen Augenblicks, als Wirkung der eignen Handlung des Individuums, im Bewufstsein mit dem durch die Vorstellung der Lebenstotalität bestimmten Gefühle zusammentrifft, so wird ein neues Gefühl entstehen, welches durch das gegenseitige Verhältnis jener Gefühle bestimmt ist, ein Verhältnis, das entweder harmonisch oder disharmonisch sein kann. Durch ein solches Gefühl ist die Wertschätzung bedingt. Das Vermögen, solche Gefühle zu haben, ist das Gewissen, so wie dieses sich in einem durchaus isolierten Individuum äufsern kann. Im weitesten Sinne ist das Gewissen ein Beziehungsgefühl und setzt nur voraus, dafs sich im Bewufstsein ein Verhältnis zwischen zentralen und peripherischen Gefühlen, zwischen Gefühlen mit umfassenderem und solchen mit beschränkterem Vorstellungsinhalt geltend macht. Der einzelne Augenblick und die einzelne Handlung, die den Zustand dieses Augenblicks erzeugt, werden — auf dem hier vorausgesetzten Standpunkt — nach der Weise geschätzt, wie sie sich als Glieder in die Totalität des individuellen Lebens hineinfügen lassen.

Es stellt sich hier dem Individuum die Aufgabe, Harmonie zwischen den einzelnen Teilen seines Lebens hervorzubringen. Diese Aufgabe wird wohl von keinem Menschen unwillkürlich, ohne bewufstes Streben gelöst. Die Schätzung der frühern Handlungen nach der Weise, wie sie zur Lösung dieser Aufgabe beitragen, wird hier deshalb von grofser Bedeutung für das Individuum. Die Schätzung wird also nicht nur durch das zentrale, der Lebenstotalität entsprechende Gefühl ermöglicht, sondern auch durch dasselbe motiviert. Ein feiner und entwickelter Sinn für dasjenige, was dem individuellen Leben frommt, dessen einzelne Glieder die Augenblicke sind, ist eine Bedingung des Bestehens und der Entwickelung dieses Lebens. Derselbe ist eine Art höheren Selbsterhaltungsinstinkts und braucht sich nicht auf das Bestehen des physischen Lebens zu beschränken, sondern kann auch die ideellen Bedürfnisse umfassen. — In Platons und Aristoteles' Ethik hat dieser harmonische Individualismus seinen charakteristischen Ausdruck gefunden. Die ethische Tugend wird von ihnen als eine geistige Gesundheit und Harmonie betrachtet.

Besonders ist in dieser Beziehuug die aristotelische Definition der Tugend als der durch die Natur jedes einzelnen Individuums bestimmten Mitte bezeichnend. Jedoch ist nicht die ganze Ethik dieser Denker mit dieser individualistischen Lehre erschöpft.

Ich bediene mich zur Bezeichnung dieses Standpunktes des Wortes „Individualismus“ und nicht „Egoismus“, weil bei letzterem Worte lieber an eine bewufste Zurücksetzung und Unterordnung des Wohles andrer unter das eigne zu denken ist. Der Individualist braucht kein Egoist zu sein, kann es aber werden.

6. Auf einem solchen individualistischen Standpunkt wird die Aufgabe nicht nur die sein, zu bestimmen, wie viel Energie in den einzelnen Augenblicken verbraucht werden darf, sondern auch die, die zur Verfügung stehende Energie auf eine so abwechselnde und mannigfaltige Weise anzuwenden, wie es mit dem Interesse der Lebenstotalität vereinbar ist. Einem psychologischen Naturgesetze gemäfs wird die Lebhaftigkeit und Frische der Gefühle dadurch bedingt, dafs die verschiednen Zustände in ein gegensätzliches Verhältnis zu einander treten, während Einförmigkeit und Wiederholung dämpfend und erschlaffend wirken. — Überdies wird der natürliche Gang des Lebens es mit sich führen, dafs das Individuum allmählich nicht in der physischen Selbsterhaltung allein aufgeht, sondern auch Bedürfnisse von mehr ideeller und mehr zusammengesetzter Natur bekommt. Das Leben des Individuums wird um so gröfsre Fülle haben, je mehrere verschiedner Richtungen es gibt, in welchen es sich ausbreitet, und je reichern und vielseitigern Inhalt es umfassen kann, ohne dafs die Einheit und die gesammelte Kraft dadurch geschwächt würde.

Das ethische Gesetz auf dem Standpunkt des Individualismus findet man durch Formulierung dessen, was das harmonische Verhältnis zwischen dem Interesse der Lebenstotalität und dem Drange des einzelnen Augenblicks fordert. Es wird zwei Hauptgebote, ein negatives und ein positives, enthalten: 1) der einzelne Augenblick darf keine gröfsre Selbständigkeit haben, als seiner Bedeutung innerhalb der Lebens-

totalität entspricht; 2) aber anderseits soll in dem einzelnen Augenblicke so reich und intensiv gelebt werden, wie es mit der Bewahrung der Lebenstotalität vereinbar ist.

Gut wird hier also, was die Lebenstotalität bewahrt und dem Lebensinhalte Fülle und Leben gibt, böse, was eine mehr oder minder ausgesprochene Tendenz hat, die Lebenstotalität und ihren Inhalt zu sprengen oder einzuengen. Böse ist also der einzelne Augenblick und der einzelne Trieb in seiner aufrührerischen Isolierung von dem übrigen Leben, und das Böse wird um so tiefer liegen und Gegenstand einer um so stärkern Verwerfung durch das schätzende Gefühl sein, je mehr es gewollt, d. h. die Frucht einer Überlegung und Wahl und nicht nur eines augenblicklichen Antriebs ist. Die Stärke, mit welcher die Schätzung sich geltend macht, wird auf der Stärke beruhen, mit welcher die Interessen der Lebenstotalität sich in dem zentralen Gefühle des Individuums geltend machen.

7. Es gilt vom Individualismus oder dem Prinzipe der Souveränität des Individuums, was von der Soveränität des Augenblicks galt: dafs er nicht durch Räsonnement umzustürzen ist. Ein absoluter Individualist oder Egoist würde absolut unangreifbar sein. Wenn die Behauptung des eignen Lebens in dessen Einheit und Fülle der einzige von ihm anerkannte Zweck ist, so gibt es keinen logischen Übergang von diesem Standpunkt zu einem andern. Soll eine Veränderung geschehen, so mufs das die Wertschätzung bestimmende zentrale Gefühl dadurch verändert werden, dafs es an einen mehr umfassenden Kreis von Vorstellungen geknüpft wird, als derjenige war, welcher nur das eigne Leben des Individuums betrifft. Bevor dies geschehen ist, kann es gar nichts nützen, an das Gewissen zu appellieren, denn dieses ist, wie wir gesehen haben, ein Beziehungsgefühl, ein Ausdruck des Verhältnisses zwischen dem Zentrum und der Peripherie in dem Gefühlsleben des Individuums und wird also selbst durch das Zentrum bestimmt.

Die philosophische Ethik hat oft, besonders in frühern Zeiten, die Forderung erheben zu müssen geglaubt, eine reine Vernunftwissenschaft zu sein, welche an keine andern Voraussetzungen appellierte als an solche, die in dem Wesen der

menschlichen Vernunft liegen. Dies widerstreitet aber de
Charakter der Ethik als einer praktischen Wissenschaft. D
Handeln kann nur nach Zwecken geschätzt werden, und d
Aufstellung eines Zweckes setzt in dem aufstellenden Subjek
Lust- und Unlustgefühle voraus. Von einem Bewufs
sein mit dem Vermögen zu Lust- und Unlustgefühlen abgesehe
hat ethische Wertschätzung deshalb keine Bedeutung. Ande
seits liegt in dem blofsen Vermögen, Lust und Unlust z
fühlen, noch gar keine Bestimmung des Umfanges des Vo
stellungskreises, an welchen die Lust- und U
lustgefühle geknüpft sind.

Vom Augenblicksstandpunkte geschah der Übergang zu
individualistischen Standpunkte dadurch, dafs sich im Bewufs
sein zentrale Gefühle bildeten, welche durch die Interess
der Lebenstotalität bestimmt waren und starke Bindeglied
zwischen den wechselnden Augenblicken werden konnten A
diese gestützt fühlt das Individuum seine Einheit trotz d
fortwährenden Wechsels. Soll ein höherer Standpunkt als d
Individualismus zu finden sein, so mufs es Gefühle geben, di
indem sie sich in dem einzelnen Individuum regen, dieses
eine mehr umfassende Totalität knüpfen, ähnlicherweise w
die einzelnen Augenblicke und Antriebe in ihm an die indi
duelle Lebenstotalität geknüpft sind. Es mufs eine Macht gebe
welche die einzelnen Individuen untereinander vereinigt u
ihre Isolation aufhebt.

8. Nur annäherungsweise kann der Individualismus praktis
durchgeführt werden. Die Souveränität des Individuums, d
Auffassung des Individuums als einer abgeschlossenen u
durchaus selbständigen Totalität erweist sich als auf einer g
waltsamen und widernatürlichen Abstraktion beruhend. D
Individuum entsteht aus der Gattung und lebt sein ganz
Leben als einen Teil des Lebens der Gattung, mit einer O
ganisation, in welcher es Folgen des Thuns und Leide
früherer Generationen erbt, unter Lebensbedingungen und
einer geistigen Atmosphäre, welche die Entwickelung der Gattu
hervorgebracht hat. Und ebenso wie der Selbsterhaltung
instinkt die Isolation der einzelnen Augenblicke des Lebe
aufhebt und hierdurch die Grundlage für Gefühle wird, d

durch die Interessen der Lebenstotalität bestimmt werden, ebenso regen sich in den sympathischen Instinkten Kräfte, welche die Isolation der einzelnen Individuen aufheben und die Lebensbedingungen der Gattung im Innern der Individuen selbst behaupten. In ihrer primitivsten Form treten die sympathischen Instinkte bei der Gründung des Familienverhältnisses auf. Wie sehr auch die Formen und Einrichtungen der Familie zu verschiednen Zeiten und bei verschiednen Völkern variieren, und wie lose und willkürlich besonders das Verhältnis zwischen Mann und Weib sich oft zeigt, so gibt es doch ein Verhältnis, welches der Natur der Sache zufolge nicht aufgehoben oder wesentlich verändert werden kann, das Verhältnis nämlich zwischen Mutter und Kind. Hier wächst das sympathische Gefühl unmittelbar aus dem Naturinstinkte heraus. Dieses Verhältnis bildet den festen Kern, durch welchen die höhern Formen des Familienlebens ermöglicht werden. Es wird hier der Grund einer Lebensgemeinschaft gelegt, innerhalb welcher die Sympathiegefühle gepflegt werden und eine solche Stärke erreichen, dafs sie nach und nach gröfsre Kreise umfassen können. Die Mutterliebe bleibt doch stets das Urbild und der Mafsstab aller Sympathie, sowohl was Stärke, als was Reinheit betrifft. Eine Erinnerung daran, dafs die Familie die ewige Quelle der sympathischen Gefühle ist, haben wir darin, dafs die allgemeine Menschenliebe ihren schlagendsten Ausdruck in dem Satze findet, dafs alle Menschen Brüder sind.

Es ist hier nicht der Ort, auf eine nähere psychologische Untersuchung der sympathischen Gefühle und ihrer verschiednen Charaktere nach den Elementen, aus welchen sie bestehen, und nach dem Umfang, in welchem sie sich äufsern, einzugehen. (Vgl. hierüber meine Psychologie. VI. C.) Wenn die Sympathie ihre volle Reinheit erreicht hat, ist sie ein Gefühl der Lust oder Unlust, welches nur dadurch bestimmt ist, dafs andre Wesen Lust oder Unlust fühlen. Was ihren Umfang betrifft, so war es der bedeutungsvollste Punkt ihrer Entwickelungsgeschichte, als sie sich dergestalt erweiterte, dafs sie nicht nur die Familie, die Nation, die Rasse, sondern auch die ganze Gattung umfafste. Schon die griechische Philosophie (die peripatetische und die stoische

Schule) führte zur Idee der allgemeinen Menschenliebe, auf das natürliche Zusammengehören aller Menschen in einer grofsen Gesellschaft gegründet. Gröfsre geschichtliche Bedeutung erhielt diese Idee jedoch erst dadurch, dafs sie als ein Hauptgebot des Christentums einer der leitenden Gedanken einer grofsen Weltreligion ward.

9. In ethischer Beziehung liegt die grofse Bedeutung hiervon in einer Erweiterung des Horizonts, so dafs das Gefühl der Lust oder Unlust nicht nur durch das eigne Schicksal des Individuums, sondern auch durch die Lebensbedingungen einer Gesellschaft, innerhalb deren das Individuum nur ein einzelnes Glied ist, bestimmt wird. Wenn nun solche Gefühle herrschend werden, so werden die Handlungen nach dem Verhältnisse geschätzt, in welchem die durch dieselben geschaffnen Zustände zu den Interessen dieser Gesellschaft, dieses gröfsern Ganzen, stehen. Der Mafsstab wird jetzt nicht blofs dem eignen Leben des Individuums entnommen; dieses Leben zeigt sich jetzt als einer gröfsern Weltordnung eingefügt, und es kommt darauf an, ob die Handlungen fördernd oder hemmend in diese eingreifen.

Es würde nicht genau sein, wenn man auf diesem Standpunkt die Sympathie mit dem ethischen Gefühl oder dem Gewissen identifizieren wollte. Dieses ist auch hier ein Beziehungsgefühl, durch das Verhältnis zwischen dem herrschenden oder zentralen Gefühle des Individuums und den Resultaten der Handlungen bestimmt. Der Unterschied zwischen diesem Standpunkte und dem individualistischen ist der, dafs die Grundlage mehr umfassend ist; die Wertschätzung wird daher ganz anders ausfallen können: eine und dieselbe Handlung wird vom individualistischen Standpunkte gut, vom Standpunkte der Gattung böse genannt werden können. Wenn das Individuum unmittelbar seine eignen persönlichen Interessen als der Wohlfahrt des Ganzen, in welchem es sich vermittelst der Sympathie als einzelnes Glied betrachtet, untergeordnet fühlt, so äufsert sich das ethische Gefühl als Pflichtgefühl. Schon auf dem Standpunkte des Individualismus könnte von einer Pflicht die Rede sein. Denn im Begriffe der Pflicht liegt an und für sich nur ein derartiges formales Verhältnis zwischen

einer niedern, begrenztern Rücksicht und einer höhern, umfassendern, dafs letztere den Vorrang vor ersterer hat. Das Individuum kann sich in dem einzelnen Augenblicke durch die Rücksicht auf seine eigne Lebenstotalität verpflichtet fühlen. Auf dem Standpunkt, den wir hier beschreiben, wird die Rücksicht auf die Lebenstotalität des Individuums wieder der Rücksicht auf das Leben der Gattung untergeordnet sein, und ebenso wird die Sympathie, die eine engere Gesellschaft zum Gegenstand hat, der auf eine mehr umfassende Gesellschaft gerichteten Sympathie untergeordnet sein.

Von einem andern Gesichtspunkt aus tritt das ethische Gefühl bei höherer Entwickelung als Gerechtigkeitsgefühl hervor. Die zu Grunde liegende Sympathie wird nämlich, wenn sie mehr als ein blinder Instinkt ist, in ihrer Äufserungsweise (sowohl was die Art als was den Grad betrifft) von der Rücksicht auf die Eigentümlichkeit der Wesen, welche sie umfafst, geleitet werden. Und wenn ihr Umfang auf alle mit Gefühlsvermögen begabten Wesen erweitert wird, so mufs sie sich in jedem einzelnen Falle so äufsern, dafs das einzelne Wesen, auf welches sie gerichtet ist, nach seiner Eigentümlichkeit befriedigt wird, ohne dafs hierdurch andre Wesen in ihrer ebenso ausgeprägten Eigentümlichkeit verletzt werden. Jeder Unterschied und jede Ungleichheit der Behandlung mufs durch die Rücksicht auf die Wohlfahrt des Reiches, dem sowohl der Mitteiler als die Empfänger angehören, begründet werden. Sympathie ist in ihrer aktiven Form Trieb zum Mitteilen; dieses Mitteilen mufs, wenn es nicht aufs Geratewohl geschehen soll, von Prinzipien geleitet werden, und diese Prinzipien müssen der eignen Natur der Sympathie entspringen. Wenn die Sympathie eine universelle ist, können die Unterschiede beim Verteilen der Güter nur dadurch begründet werden, dafs diese Güter bei einer andern Verteilung nicht wirklich oder nicht in so hohem Grade für diejenigen, denen sie zufielen, Güter sein würden oder nicht so grofsen Fortschritt für die Gesellschaft im ganzen erzielten. Auf der Grundlage der Sympathie entwickelt das ethische Gefühl sich also zu einem Gefühle der verteilenden Gerechtigkeit. Wie das Individuum sich selbst als eines unter vielen fühlt, so be-

trachtet es auch jedes andre Individuum als eines unter vielen, wenn nicht besondre Gründe besondre Rücksichten motivieren. — Auch auf dem Standpunkt des Individualismus würde man von einer verteilenden Gerechtigkeit reden können, indem das Verhältnis zwischen den verschiednen Augenblicken und Antrieben dem Verhältnis zwischen den verschiednen individuellen Wesen entspricht. Platon hat gerade den Ausdruck „Gerechtigkeit" von dem harmonischen Verhältnisse zwischen den verschiednen Seiten oder Teilen des Bewufstseinslebens des einzelnen Individuums gebraucht.

Besonders wegen dieses logischen Charakters des ethischen Gefühls, wegen der Strenge, mit welcher es die Begründung jedes Unterschieds und jeder Ungleichheit fordert, hat man gemeint, das ethische Gesetz sei ein Ausflufs der reinen Vernunft. Was Kant als den Inhalt des kategorischen Imperativs angab, war in der That nur eine solche Unparteilichkeit, ein solches Absehen von ungebührenden und zufälligen Rücksichten, wie es von dem auf die Sympathie gegründeten ethischen Gefühle verlangt wird. Unparteiische (objektive) Erkenntnis und ethisches Gefühl haben daher etwas Verwandtes; sie können einander gegenseitig fördern. (Vgl. meine Psychologie S. 324.) Die theoretische Erkenntnis fordert ja gerade ebenfalls eine Begründung jedes Unterschieds und jeder Veränderung innerhalb unsrer Erfahrungen. — Hier zeigt sich von einer neuen Seite der Parallelismus zwischen dem Erkenntnisprobleme und dem ethischen Probleme.

10. Das ethische Gesetz entsteht, wenn die Lebensbedingungen des höhern, umfassendern Ganzen in bestimmten Gedanken formuliert werden. Auf dem Standpunkt, den wir hier vor Augen haben, auf dem Standpunkte der humanen Ethik[1]), kann sein Inhalt kein andrer sein, als der Grundsatz, dafs die Handlungen für möglichst viele bewufste Wesen möglichst grofse Wohlfahrt und möglichst grofsen Fortschritt erzielen sollen. Hiermi

[1]) Die Bezeichnung „humane Ethik" wird hier im engern Sinne genommen. In weiterm Sinne ist alle philosophische Ethik (vgl. § 1) human Ethik.

sind zwei Hauptgebote gegeben, ein negatives und ein positives: 1) keinem einzelnen Individuum darf mehr mitgeteilt werden, als ihm nach der Stellung, die es seiner Eigentümlichkeit zufolge innerhalb der Gattung einnimmt, gebührt; 2) aber anderseits sollen die Vermögen und die Triebe jedes Individuums so voll und reich entwickelt und befriedigt werden, wie vereinbar mit dem, was das Leben der Gattung als Totalität erfordert. Diese beiden Gebote folgen mit logischer Notwendigkeit aus dem Begriffe der Gesellschaft als einer zur Einheit verbundnen Mannigfaltigkeit bewufster Wesen. Es widerstreitet der Einheit der Gesellschaft, dafs ein einzelnes Individuum oder einzelne Individuen andern willkürlich vorgezogen oder nachgesetzt werden; jede Sonderstellung mufs durch die Forderungen der gemeinschaftlichen Lebensverhältnisse begründet werden; anderseits ist eine Gesellschaft aber um so vollkommener, je freier und selbständiger sich die einzelnen Glieder regen, je mehrere verschiedne Möglichkeiten sie verwirklichen, während zugleich die Einheit bewahrt wird und einen immer innigern Charakter und immer höhere Gültigkeit erhält. (Vgl. meine Schrift „Die Grundlage der humanen Ethik", S. 34—36; 56 f.; 73 f.)

Wenn das ethische Gefühl sich auf der Grundlage der Sympathie zum Pflicht- und Gerechtigkeitsgefühl entwickelt, wird das in diesem Gesetz ausgesprochene Prinzip zuletzt der Mafsstab der gefällten ethischen Urteile sein. Auf diesem Standpunkt folgt es zugleich von selbst, dafs die ethischen Urteile nicht nur die eignen Handlungen des Individuums betreffen, sondern auch die Handlungen andrer Individuen, und dafs der Mafsstab der nämliche sein mufs. Nur wird das Individuum seinen eignen Handlungen gegenüber besser im stande sein, die Handlung bis auf ihren Ursprung zurück zu verfolgen und wird also gröfsre Strecken deren Verlaufs schätzen können, als wenn es Handlungen andrer Individuen gegenübersteht.

G u t wird also alles sein, was die Wohlfahrt bewufster Wesen bewahrt und entwickelt; b ö s e das Entgegengesetzte. Das Böse wird auch hier (wie auf dem Standpunkt des Individualismus) das Auflösende und Isolierende sein, Wenn ein einzelnes Individuum sich selbst zum absoluten Zweck macht

oder von andern dazu gemacht wird, so wird die Gesellschaft bewuſster Wesen aufgelöst. Das Böse ist daher der Egoismus in seinen verschiednen Graden und in seinen verschiednen Formen. Und das Urteil über denselben wird um so strenger, je mehr bewuſst er ist; denn um so tiefere und festere Wurzeln hat die Handlung in der ganzen Gesinnung und um so schwieriger wird es, die Isolierung und die Auflösung zu überwinden. Die strenge Wertschätzung selbst findet ihre Motivierung und Begrenzung durch den Wunsch einer solchen Überwindung. Sie ist deshalb mehr als ein ästhetisches Urteil, sie hat einen bestimmten Zweck — denselben, nach welchem die Handlungen beurteilt werden.

11. Das objektive Prinzip, das Prinzip für die Feststellung des Inhalts der Ethik und für die Wertschätzung der menschlichen Handlungen wird hier also das Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt. Diesem Prinzip zufolge ist keine Handlung und keine durch Handlung begründete Institution oder Lebensform von Wert, sofern sie nicht das Leben und das Glück bewuſster Wesen fördert. Viele andre Dinge als menschliche Handlungen sind thätig, um dieselben zu fördern oder zu hemmen. Schon der Gang des unbewuſsten Naturlebens wirkt für oder wider die Wohlfahrt bewuſster Wesen; die Wertschätzung solcher Wirkungen hat indes keinen ethischen Charakter, weil sie keinem Bewuſstsein entspringen und also durch kein Urteil beeinfluſst werden können. Das Urteil über dasjenige, was auſser dem Gebiete menschlicher Handlungen geschieht, erhält einen religiösen oder einen ästhetischen Charakter, d. h. ist ein Ausdruck einer Stimmung, in welche man versetzt wird durch etwas, das wesentlich so genommen werden muſs, wie es ist. Das ethische Urteil dagegen ist selbst durch das Prinzip motiviert, kraft dessen es gefällt wird, dient also dem bestimmten Zwecke, gröſsre Wohlfahrt zu bewirken. Dasselbe kann daher nur solchen Begebenheiten gelten, welche sich durch ein Urteil motivieren lassen, also Handlungen. Dies tritt besonders deutlich hervor, wenn das wertschätzende und das handelnde Individuum eines und dasselbe sind, oder wenn das ethische Urteil vom handelnden Individuum anerkannt wird; in andern Fällen wird es eine besondre Aufgabe sein, das handelnde Individuum

zur Anerkennung des Urteils zu bewegen, eine Aufgabe psychologisch-pädagogischer Natur.

Ich gebrauche lieber das Wort „Wohlfahrt“ als Wörter wie „Nutzen“ oder „Glück“, weil durch diese leicht Mifsverständnisse herbeigeführt werden und auch wirklich herbeigeführt sind. Beim Worte „Wohlfahrt“ denke ich an alles, was zur Befriedigung der Bedürfnisse der menschlichen Natur nach ihrem ganzen Umfange dient. Die Ethik soll auf alle Stufen des Lebens Rücksicht nehmen und kann daher nicht von einer Distinktion zwischen äufsrer und innerer, niederer und höherer Wohlfahrt ausgehen. Eine solche Distinktion ist ja schon eine Wertschätzung und kann also erst stattfinden, nachdem das Schätzungsprinzip gegeben ist. Die Mifsverständnisse, welchen das Wohlfahrtsprinzip (oder wie Bentham, dessen gröfster Vorkämpfer, es nennt: das Prinzip des möglichst grofsen Glücks für die möglichst grofse Anzahl Menschen) ausgesetzt gewesen ist, stammen gröfstenteils daher, dafs man dies nicht genug beachtet hat. — Es gibt indes noch einen andern Punkt, welcher deutlicher durch das Wort „Wohlfahrt“ als durch irgend einen andern Ausdruck bezeichnet wird. Dasselbe deutet nämlich auf einen Zustand der Totalität. Augenblickliche Lust- und Unlustgefühle sind kein sichres Kriterium des ganzen Zustandes. Einer psychologischen Hypothese zufolge sind Lust und Unlust allerdings in der Regel Zeichen des Fortschreitens oder des Rückschreitens des Lebens: Schmerz ist das Anzeichen einer beginnenden Auflösung des Lebens, Lust ein Anzeichen der normalen und harmonischen Entfaltung des Lebens. (Vgl. meine Psychologie VI D, 2. 3.) Aus den einzelnen isolierten Lust- oder Unlustgefühlen läfst sich aber nichts Sichres schliefsen; ebensowenig würde ein blofses Zusammenzählen derselben uns zum Ziele führen. Es mufs dagegen ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Gefühlen und dem ganzen Charakter, der realen Einheit des Bewufstseins, dem sie angehören, gesucht werden. Ebenfalls müssen die Lust- oder Unlustgefühle der einzelnen Individuen im Zusammenhang mit dem ganzen sozialen Zustand betrachtet werden. Der sogenannte Utilitarianismus, die besonders von Bentham gestiftete ethische Richtung, welche das grofse Ver-

dienst hat, das Wohlfahrtsprinzip energisch zur Geltung gebracht zu haben, hat seiner Sache dadurch geschadet, dafs er von einer psychologischen Theorie ausging, welche das Bewufstsein in eine Summe von Vorstellungen und Gefühlen und die Gesellschaft in einen Haufen von Individuen auflöst. Die Bedeutung der Lust- oder Unlustgefühle für die dauernde und umfassende Wohlfahrt läfst sich nicht durch ein einfaches Rechenexempel erkennen. — Es folgt von selbst, dafs die Beweispflicht demjenigen obliegt, welcher im einzelnen Augenblicke oder beim einzelnen Individuum das Aufgeben eines Lustgefühls verlangt; die Interessen, zu deren gunsten die Aufopferung stattfindet, müssen nachgewiesen werden (vgl. § 4).

12. Das Wohlfahrtsprinzip gibt uns keineswegs einen Zauberstab, der überall ohne weiteres aufschliefsen könnte. Man mifsversteht die Bedeutung eines Prinzips, wenn man glaubt, dasselbe könne uns mit einem Schlage alle einzelnen Fälle erklären. Wir suchen Prinzipien, eben weil die einzelnen Fälle so verwickelt und zusammengesetzt sein können, dafs wir nur dann im stande sind, einigen Überblick zu erlangen, wenn wir von gewissen bestimmten Voraussetzungen ausgehen. Und obgleich die philosophische Ethik eine praktische Wissenschaft ist, so befriedigt sie doch auch ein theoretisches Interesse, indem sie es möglich macht, die Wertschätzung der Handlungen zu verstehen. Ein solches Verständnis wird unmöglich, wenn wir nicht — vielleicht durch viele Zwischenglieder — von dem verwickelten historischen Zusammenhang, in welchem jede Handlung vorliegt, auf ein allgemeines Prinzip zurückgehen, welches an und für sich nichts andres enthält, als den Geist und die Richtung, welche die ethische Wertschätzung einschlagen soll. Die philosophische Ethik stellt also als eine Hypothese die Behauptung auf, dafs dieses bestimmte Prinzip der Wertschätzung zu Grunde liegt, und es kommt nun darauf an, ob diese Hypothese sich festhalten und durchführen läfst. Das Wohlfahrtsprinzip steht in der Ethik, wie das Kausalitätsprinzip in der Erkenntnistheorie. Weder theoretisch noch praktisch geben die allgemeinen Prinzipien uns vollständige Lösungen der speziellen Probleme. Die Lehre von den Prinzipien wird allerdings bei der synthetischen oder systematischen

Darstellung einer Wissenschaft voran gestellt, aber hierin liegt nicht, dafs dieselben zuerst gefunden wurden; im Gegenteil, sie werden anfangs durch die Analyse gewisser hervorragender Phänomene gefunden und dann als Voraussetzungen der speziellen Erklärungen hypothetisch aufgestellt.

Das Räsonnement der philosophischen Ethik darf nicht mit der praktischen Überlegung verwechselt werden. Bei letzterer werden wir von Instinkten und Trieben geleitet, von Motiven, deren wir uns grofsenteils nicht vollständig bewufst werden, von Gedanken und Gefühlen, deren ersten Ursprung wir nicht zu ergründen suchen. Wir folgen der „positiven Moralität", in die wir uns hineingelebt haben und die teilweise ein Erbgut der Gattung ist. Die ethische Kunst geht der ethischen Wissenschaft voraus; diese sucht die Prinzipien, von welchen jene ohne ihr Wissen geleitet wird, teils nachzuweisen, teils zu berichtigen. Die theoretische Reflexion wird natürlich oft berichtigend und läuternd auf die praktische Überlegung zurück wirken; vollständige Diskussionsfreiheit ist daher bei ethischen Fragen von so aufserordentlich grofser Bedeutung.

13. Wenn die Rücksicht auf die gröfste und umfassendste Wohlfahrt das Prinzip aller ethischen Begründung sein soll, so kann dieses Prinzip natürlich nicht selbst ethisch begründet werden. Ist dasselbe wirklich das rechte ethische Prinzip, so tritt erst mit seiner — unbewufsten oder bewufsten — Anerkennung die ethische Betrachtungsweise in Kraft, und mit demjenigen, welcher dieses bestreitet, lässt sich keine ethische Diskussion führen. Nur auf indirekte Weise kann von einer Begründung des Prinzips selbst die Rede sein. Werden nämlich andre Prinzipien aufgestellt von demjenigen selbst, welcher die Gültigkeit unsers Prinzips bestreitet, so kann man versuchen, darzuthun, dafs jene dieses voraussetzen und logisch betrachtet im Verhältnis zu diesem abgeleitet sind. Dies wäre die einzige fruchtbringende Weise, wie eine Debatte zwischen der Schule Kants und der Schule Benthams geführt werden könnte. Mit grofser Tüchtigkeit hat Henry Sidgwick in seinem Werke „The Methods of Ethics" diesen Weg betreten. Er geht hier noch weiter und sucht zu zeigen, wie die im modernen Europa herrschende moralische Tradition nur dann

ihre volle Erklärung findet, wenn man sie als unter dem Ein-
flusse eines unbewufsten Utilitarianismus entstanden denkt
Zerstreute Gebote und Entscheidungen lassen sich in innern
Zusammenhang bringen, und der Zweifel und die Unsicherheit
welche mit Rücksicht auf die Entscheidung einzelner Fragen
herrschen mögen, lassen sich überwinden, wenn man das Wohl-
fahrtsprinzip zu Grunde legt. Ebenfalls können wir uns dann
erklären, warum gewisse Tugenden zu gewissen Zeiten bei ge-
wissen Völkern eine besonders hervortretende Stellung ein-
genommen haben.

Demjenigen gegenüber, welcher sich entschieden auf den
Standpunkt des Individualismus (geschweige den der Augen-
blickssouveränität) stellt, hilft dies jedoch, wie gesagt, ga
nichts. Diese Standpunkte sind, solange sie konsequent fest
gehalten werden, logisch unangreifbar. Dasselbe gilt denjenigen
gegenüber, welche das Schätzungsprinzip nur auf eine engere
soziale Gruppe anwenden wollen, indem sie die Familie, die
Kaste, die Nation, die Rasse oder die Sekte als höchste Totalitä
betrachten. Die engere Gesellschaft kann hierdurch der mehr
umfassenden gegenüber als Individualist oder Egoist erscheinen
Wir können uns auf diese Weise ebenso viele ethische Systeme
denken, als es gröfsre oder kleinere Totalitäten gibt. Die
ethische Welt erstreckt sich vom Augenblicke bis auf die
Menschheit; zwischen diesen äufsersten Punkten gibt es aber
viele Punkte, wo man Halt machen kann, und über welche
hinaus nur die psychologisch-geschichtliche Entwickelung durch
die Veränderungen, die sie im menschlichen Gefühlsleben ver-
anlafst, zu führen vermag. Ein grofses Beispiel haben wir in
der Art, wie sich infolge der kulturgeschichtlichen Entwickelung
nach den Eroberungszügen Alexanders des Grofsen ein all-
gemeines Menschlichkeitsgefühl und somit die Grundlage einer
neuen Ethik bildete.

Mit andern Worten: *ein jedes Prinzip der Wert-
schätzung von Handlungen stützt sich auf be-
stimmte psychologisch-geschichtliche Voraus-
setzungen.* Wer das Prinzip der möglichst grofsen Wohl-
fahrt für die möglichst grofse Anzahl bewufster Wesen theoretisch
anerkennen und praktisch anwenden soll, der darf kein Egois

oder Individualist, kein fanatischer Patriot oder Sektierer sein, sondern der mufs im stande sein, die menschlichen Handlungen mit uninteressierter und universeller Sympathie zu betrachten. Dies ist die subjektive Voraussetzung des objektiven Prinzips. Von dieser abgesehen, ist es nur eine intellektuelle Kuriosität, wenn man das Prinzip bei der Beurteilung anwendet und Konsequenzen aus demselben herleitet.

Es war der Hauptfehler Benthams, dafs er nicht deutlich sah, wie ein subjektives Prinzip die Voraussetzung des objektiven bildet. Er forderte ein objektives Prinzip, um die verschiednen subjektiven Anschauungen und Behauptungen auf dem ethischen Gebiete zu kontrollieren und regulieren, und fand ein solches im Prinzip des möglichst grofsen Glücks für möglichst viele. Aber die Subjektivität (das Gewissen), welche durch das objektive Prinzip reguliert werden soll, ist immer selbst die Grundlage der Anerkennung dieses Prinzips. Eine Ethik, welche dies aufser Augen läfst, erhält stets einen dogmatischen Charakter, wie sehr ihr Prinzip sich auch während der speziellen Diskussion zum Leitfaden eignen möchte. Die philosophische Ethik mufs ausdrücklich konstatieren, auf welchem Standpunkt die wertschätzende Subjektivität sich befindet. Der Weg bis zu diesem Standpunkte kann in der Geschichte weit und verwickelt sein (vgl. „Die Grundlage der Ethik“, Kap. III: Die Autorität).

14. Die ethischen Urteile deuten also stets — trotz aller Begründung durch ein objektives Prinzip der Wertschätzung — auf eine subjektive Grundlage zurück. Sie sind zuguterletzt Ausdrücke eines Gefühls. — Aber über Gefühle, sagt man, läfst sich nicht disputieren. — Freilich! Ein Gefühl ist ein psychologisches Faktum und mufs als solches genommen werden. Aber jedes Gefühl ist an Vorstellungen geknüpft, von denen sein Charakter und seine Richtung abhängt, und der Zusammenhang und die Gültigkeit dieser Vorstellungen läfst sich diskutieren. Eine solche Diskussion wird, wenn auch sehr langsam (vgl. meine Psychologie S. 303. 378), auf die Grundlage zurückwirken. Man wird zeigen können, wie unbegründet es ist, wenn der Individualist sich als ein isoliertes und allein-

stehendes Wesen betrachtet. Man wird zeigen können, wie unlogisch es ist, seine Menschenliebe so zu beschränken, dafs sie nur menschlische Wesen von gewisser Farbe, gewisser Abstammung oder eines gewissen Glaubens umfafst. Die vollständige Veränderung des Schwerpunktes wird doch erst unter Mitwirkung persönlicher und geschichtlicher Erfahrungen eintreten können.

Diese Stellung nimmt jede praktische Wissenschaft ein. Die Bedeutung ihrer Sätze beruht schliefslich auf einem Gefühlsinteresse, welches das Ziel aufsteckt, dessen Mittel gesucht werden. Die Nationalökonomie setzt den Erwerbstrieb als gegeben voraus, und mit der Thätigkeit dieses Triebes stehen und fallen ihre Lehrsätze. Sie untersucht die Wege und Mittel, durch welche die von diesem Triebe gesetzten Ziele zu erreichen sind. Und weil sich in den Menschen andre Triebe regen, die auf deren Handeln Einflufs erhalten, bekommen die nationalökonomischen Sätze einen abstrakten und hypothetischen Charakter, indem sie nur unter einer Voraussetzung gültig sind, die sich in der Wirklichkeit nicht vollständig bestätigt. Ja, wir müssen einen Schritt weiter gehen. Die Nationalökonomie ist nicht eine von der Ethik durchaus unabhängige Wissenschaft. Sie ist nicht nur eine Lehre von der Produktion, sondern auch eine Lehre von der Verteilung. Sie betrachtet das ökonomische Gebiet nicht als ganz isoliert, sondern sieht dasselbe in seinem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und schliefslich mit den ethischen Zwecken der menschlichen Gesellschaft. Die nationalökonomische Aufgabe wird zuletzt die, die Produktion und die Verteilung so zu leiten, dafs ein menschenwürdiges Dasein möglichst vielen Gliedern der Gesellschaft erreichbar wird. Die Nationalökonomie ist also eine ethische Wissenschaft und setzt dieselbe Grundlage voraus wie die humane Ethik. Dasselbe gilt von der Rechtslehre. Wenn man zwischen Moral und Recht unterscheidet, so ist der wesentliche Unterschied der, dafs der Inhalt des Rechts durch äufsre Macht durchgeführt und verwirklicht werden kann, während das eigentlich Moralische innere Anerkennung und Anschliefsung des Willens erfordert. Nur derjenige wird aber der Macht weichen, welcher entweder

die Machtanwendung als berechtigt ansieht oder seine eigne Ohnmacht einsieht; und anderseits wird die Macht nur dann zur Handhabung des Rechts angewendet, wenn diejenigen Personen, denen dieselbe gebührt, das Vermögen und den Willen dazu haben. Die Sätze der Rechtslehre erhalten daher ebenfalls einen abstrakten und hypothetischen Charakter. Die allgemeine Rechtslehre sieht sogar davon ab, ob die Mittel zur Handhabung des Rechts faktisch vorhanden sind. Im weitesten Sinne versteht man nämlich unter Rechtsverhältnissen solche Lebensverhältnisse, welche dazu geeignet sind, rechtlich geordnet zu werden.[1]) Man legt hier also die Idee einer Gesellschaft zu Grunde, in welcher alles, was sich dazu eignet, rechtlich geordnet ist, ebenso wie die Nationalökonomie in vielen ihrer Sätze auf die Idee einer Gesellschaft baut, in welcher der Erwerbstrieb waltet, und die humane Ethik auf die Idee einer Gesellschaft, in welcher Menschenliebe (uninteressierte und universelle Sympathie) herrscht und allgemeine Wohlfahrt erstrebt wird. Und in letzter Instanz fällt für die Rechtslehre wie für die Nationalökonomie der bestimmte Unterschied von der Ethik weg; denn die Begründung der Machtanwendung in der Rechtslehre ist schliefslich eine ethische, indem sie in der Notwendigkeit einer festen, äufsern Lebensordnung mit bestimmten Grenzen der Handlungsfreiheit gesucht wird, denn nur unter dem Schutze einer solchen Ordnung kann die Entwickelung des ethischen Lebens und der höhern menschlichen Bestrebungen stattfinden. Auch die Rechtslehre ist also eine ethische Wissenschaft und ruht auf derselben Grundlage wie die humane Ethik.

Die Rechtslehre und die Nationalökonomie haben ebenso wie die Ethik oft unter dem Mifsverständnisse gelitten, sie seien reine Vernunftwissenschaften. Sie haben dann einen dogmatischen und unhistorischen Charakter erhalten, der ihrer Natur als praktischen Wissenschaften widerspricht. Sie setzen eine Subjektivität mit gewissen bestimmten Interessen voraus, und die Möglichkeit bleibt nie ausgeschlossen, dafs diese Interessen sich ändern können.

---

[1]) Vgl. Goos: Almindelig Retsläre (Allgemeine Rechtslehre). I. S. 50.

15. Wollte man in der Ethik nur von dem subjektiven Prinzip, von der Grundlage ausgehen, so würde die Ethik nur eine Lehre von dem ethischen Gefühle sein. Da nun jede Ethik aber doch auch lehren mufs, was man thun soll, müfste man also den Inhalt aus der Grundlage ableiten. Wenn dies nun nicht mittelst eines gefundnen bestimmten Prinzips geschieht, so wird die Ethik nur zu einer Reihe subjektiver Postulate, deren Begründung selbst solchen Individuen gegenüber, die auf derselben Grundlage stehen, unmöglich sein würde.

Ich habe zu zeigen versucht, wie das subjektive und das objektive Prinzip sich neben einander entwickeln und einander entsprechen. Eine uninteressierte und universelle Sympathie kann — wenn sie sich nicht selbst aufgeben will — der Wertschätzung der Handlungen kein andres Prinzip als das der allgemeinen Wohlfahrt zu Grunde legen. Aus Kurzsichtigkeit und Ungeduld kann sie wider dieses Prinzip handeln; sie handelt dann aber auch wider ihr eignes Ziel, und je mehr sie sich dieses Umstandes bewufst wird, um so mehr wird sie auch im einzelnen dem Wohlfahrtsprinzipe folgen. Das Gewissen ist nicht unfehlbar; darum mufs es von einem objektiven Prinzipe geleitet werden. In jedem bestimmten Augenblick mufs die Wertschätzung allerdings nach der vorhandnen Einsicht geschehen, denn es gibt keinen andern Richterstuhl als den des so gut wie möglich erleuchteten Gewissens. Darum kann die Entscheidung aber sehr wohl objektiv unrichtig sein; eine konsequentere, auf umfassendere Erfahrungen bauende Anwendung des Wohlfahrtsprinzips wird dies darthun können. Vielleicht wurden jedoch die gröfsre Konsequenz und die umfassendere Erfahrung selbst nur dadurch möglich, dafs die Entscheidung im gegebenen Falle nach der vorhandenen Einsicht geschah. Das Gewissen ist die höchste Autorität, eine Autorität aber, die sich stets selbst vervollkommnen kann. Das objektive Prinzip ermöglicht nicht nur eine Verhandlung zwischen verschiednen, auf derselben Grundlage stehenden Gewissen, sondern auch die Selbstbeurteilung des Gewissens des einzelnen Individuums.

Auf diese Weise wirkt also der Inhalt auf die Grundlage,

das objektive Prinzip auf das subjektive zurück. Die Subjektivität kontrolliert sich selbst vermittelst des in dem von ihr gesteckten Ziele enthaltenen Prinzips. Auf ähnliche Weise kontrolliert sie sich auf dem theoretischen Gebiete mittelst des Identitätsprinzips und des Kausalitätsprinzips, obgleich auch diese Prinzipien in letzter Instanz nur durch eine subjektive Thätigkeit gesetzt sind. (Vgl. meine Psychologie, V B, 11; D, 3.)

16. Wenn man das Verhältnis zwischen Grundlage und Inhalt näher betrachtet, so wird es leicht scheinen können, als hätte der Schlufs von der Grundlage auf den Inhalt gröfsre Sicherheit als der vom Inhalt auf die Grundlage. Die Geschichte zeigt, dafs ein und derselbe ethische Inhalt, dieselben Grundsätze, Gebote und Gesetze auf sehr verschiedner Grundlage aufgestellt wurden. Schon der Umstand, dafs gewisse Pflichtgebote innerhalb sehr verschiedner Religionen erscheinen, zeigt dies genügend. Bleiben wir nun beim Wohlfahrtsprinzip, als dem bedeutungsvollsten Beispiele, würde dieses sich dann nicht auf andre Weise motivieren lassen, als hier geschah? — Hierauf ist zu antworten, dafs dies sich allerdings geschichtlich so verhält, dafs man aber stets wird Inkonsequenzen und Unvollkommenheiten aufweisen können, wenn Grundlage und Inhalt einander nicht vollständig und wechselseitig entsprechen.

Es gibt aufser dem hier dargestellten Wege namentlich zwei andre, auf welchen man eine Grundlage des Wohlfahrtsprinzips gesucht hat.

Man hat gemeint, das Bestreben, die allgemeine Wohlfahrt zu fördern, sei das Mittel, durch welches das einzelne Individuum seine egoistische Wohlfahrt am besten sichre, indem es hierdurch für sich selbst Ziele erreichen könne, die es sonst gar nicht, oder doch nicht so leicht und sicher erlangen würde. Das Bestreben für allgemeine Wohlfahrt wäre also nur ein Umweg, den der Einzelne einschlägt, um seine egoistische Befriedigung zu ermöglichen. Ein jedes ethisches Gebot gibt einen solchen Umweg an, und die Ethik wäre also die systematische Lehre von solchen Umwegen. Diese Auffassung der Grundlage der Ethik war im

wesentlichen die, welcher Bentham, der Stifter des modernen Utilitarianismus, huldigte, und die er in einer posthumen Schrift („Deontology“) in einer sehr krassen Weise dargestellt hat.[1] Ich habe in meiner Schrift „Die Grundlage der humanen Ethik“ Bentham von dieser Seite (und nur von dieser Seite) kritisiert. Hier werde ich nur bemerken, dafs Bentham eine grofse und sehr prekäre Hypothese zur Grundlage seiner Ethik macht, nämlich nichts Geringeres als die Voraussetzung, dafs eine Harmonie zwischen den egoistischen Interessen aller Individuen existiert, wenn diese nur, jedes für sich, darüber klar sind, was für Interessen dies eigentlich sind. Wer für sein eignes wohlverstandnes Interesse arbeitet, der arbeitet — nach dieser Auffassung — auch für das egoistische Interesse aller andern. Es bedarf daher eigentlich keiner andern Motive als der egoistischen, und auch die Aufstellung des Schätzungsprinzips läfst sich egoistisch motivieren. Jede schätzende Subjektivität beurteilt die Handlungen nach dem Grade, in welchem sie die allgemeine Wohlfahrt fördern, weil ihr selbst (der schätzenden Subjektivität) persönlich mit solchen Handlungen am besten gedient ist.

Man sieht leicht, dafs dies eine Hypothese ist, die auf sehr schwachen Füfsen steht und den Zweifel immer wieder herausfordert. Sie führt in sehr verwickelte Untersuchungen hinein, die nie zum Abschlufs zu bringen sind, wesbalb sie eine sehr bedenkliche Grundlage zum Aufbau der Ethik ist. Und hierzu kommt, dafs selbst wenn man diese Grundlage annimmt, der auf dieselbe gebaute Inhalt, die ganze objektive Ethik, nur ein äufres Mittel sein wird, ohne der Grundlage unmittelbar, an und für sich zu entsprechen. Die ganze objektive Ethik wird ein System von Eingeständnissen, welche die Subjektivität, die eigentlich auf dem Standpunkt des ab-

---

[1]) In den „Principles of Morals und Legislation“, dem Hauptwerke Benthams, tritt diese Auffassung nicht so bestimmt hervor. Er spricht sich hier nicht klar über die Grundlage der Ethik aus. An einer Stelle heifst es: „The dictates of utility are neither more nor less than the dictates of the most extensive and enlightened benevolence“ (X, 36). Von diesem Satz wird aber bei der Aufstellung des Schätzungsprinzips (ch. I—II) kein Gebrauch gemacht.

soluten Individualismus steht, sich mufs abzwingen lassen. Aber der gerade Weg ist doch immer der beste und ein Umweg nur ein Notbehelf.

Eine andre Grundlage, auf welcher das Wohlfahrtsprinzip hervortrat, ist die theologische. Auch hier stützt man sich auf weitreichende und bestreitbare Voraussetzungen. Die ethische Wertschätzung wird hier von der Lösung religiöser Probleme abhängig gemacht. Aber die Bestrebungen um die Aufstellung einer philosophischen Ethik sind gerade aus dem Wunsche hervorgegangen, das ethische Problem von den religiösen Problemen unabhängig zu machen. Wenn die Ethik auf eine theologische Grundlage bauen soll, so sind diese Bestrebungen verfehlt zu nennen. Hierzu kommt, dafs die auf die Theologie gebaute Ethik einer ähnlichen Einwendung unterliegt, wie die auf die vorausgesetzte Harmonie der wohlverstandnen egoistischen Interessen gebaute Ethik. Die ganze Ethik wird nämlich das Mittel zur Befriedigung eines Interesses, welches an und für sich ein vom ethischen Interesse verschiednes ist, wenigstens nicht ganz mit diesem zusammenfällt. Das Verhältnis des Individuums zum göttlichen Willen oder zu dem, was man als solchen betrachtet, ist ein Verhältnis für sich, und es mufs erst bewiesen werden, dafs jener Wille mit den Forderungen des Wohlfahrtsprinzips übereinstimmt. In der That hat jede theologische Ethik, wie hoch sie das Wohlfahrtsprinzip auch stellen möge, eine Klasse besondrer Pflichten, welche nicht durch das Wohlfahrtsprinzip begründet werden, demselben sogar widerstreiten. (Vgl. „Die Grundlage der humanen Ethik“, S. 46—56.)

Bei der Aufstellung der Prinzipien einer Wissenschaft mufs die lex parcimoniae gelten. In dem durch uninteressierte und universelle Sympathie bedingten ethischen Gefühle haben wir eine Grundlage, deren Faktizität unzweifelhaft ist, wenngleich verschiedne Meinungen darüber sein können, einen wie grofsen Einflufs sie in der Welt ausübt. Dieser Grundlage entspricht das Wohlfahrtsprinzip als ein objektives Schätzungsprinzip menschlicher Handlungen, welches nur die logischen Konsequenzen der psychologischen Grundlage zieht und eine konsequente Begründung ihrer einzelnen Äufserungen ermög-

licht. Die Grundlage und der Inhalt der Ethik sind hierdurch einander so nahe gerückt, wie es überhaupt möglich ist.

17. Der Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Ethik, in der eben entwickelten Bedeutung der Wörter, fällt nicht mit dem Unterschiede zwischen individueller und sozialer Ethik zusammen. Die subjektive Ethik gibt die psychologisch-geschichtliche Grundlage an, auf welcher die von dem objektiven Prinzipe geleitete ethische Wertschätzung ruht. Die objektive Ethik stellt sowohl die individuellen Charaktereigenschaften dar als die sozialen Lebensformen, welche mit dem Wertschätzungsprinzip übereinstimmen. Die objektive Ethik begreift also sowohl die individuelle als die soziale Ethik in sich. Innerhalb der objektiven Ethik wird dann die Frage zu entscheiden sein, ob die individuelle und die soziale Ethik voneinander unabhängig sind, oder ob die eine, und dann welche, für die andre bestimmend ist. Nach dem Wohlfahrtsprinzipe mufs entschieden werden, ob die freie Selbstentwickelung des Individuums durch die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens zu beschränken ist, oder umgekehrt diese durch jene. Es kann sich innerhalb der objektiven Ethik ein Individualismus andrer Art als der früher erwähnte geltend machen, ein Individualismus, welcher nicht auf die Souveränität des Individuums baut, sondern durch die Rücksicht auf das allgemeine Wohl begründet wird, welches möglichst viele selbständige und eigentümliche Ausgangspunkte des Handelns fordert. Ähnlicherweise verhält es sich mit der Begründung des Bestehens und der Bedeutung kleinerer Gesellschaften innerhalb der gröfsern. Das allgemeine Wohlfahrtsprinzip verlangt Rücksicht auf alle mit Bewufstsein begabten Wesen, deren Lust- und Unlustgefühle durch die Handlungen erregt werden können. Eben infolge dieser Rücksicht kann es aber von gröfster Bedeutung sein, dafs das Interesse sich auf einen engern Kreis konzentriert. Durch das Leben in der Familie und in der bestimmten Berufsthätigkeit wird vielleicht am besten für den Fortgang des Volkes und durch Teilnahme an dem nationalen Leben am besten für den Fortgang der Menschheit gearbeitet. Diese Fragen sind aber alle mehr spezieller Art als diejenige, welche zu untersuchen die Aufgabe dieses Kapitels war.

18. Wie wir im § 2 gesehen haben, ist der gröſste Gegensatz innerhalb der modernen Ethik zunächst dadurch entstanden, daſs auf die innere und die äuſsere Seite der Handlung verschiednes Gewicht gelegt ward. Ich habe nachzuweisen versucht, daſs dieser Gegensatz weiter zurückführt und mit dem Charakter der Ethik als einer praktischen Wissenschaft in engem Zusammenhange steht. Ich betrachte jetzt zum Schluſs wieder jene beiden Seiten der Handlung, um das Verhältnis zwischen dem, was ich hier die ethische Grundlage genannt habe, und den Motiven der einzelnen Handlungen zu bestimmen.

Die Geschichte der Ethik zeigt uns, daſs die Wertschätzung zunächst die äuſsre Handlung und deren Wirkungen betrifft, allmählich aber dahin erweitert wird, daſs sie auch die Motive, die Gesinnung, den Charakter des Handelnden umfaſst. Es ist ja ganz natürlich, daſs man sich erst an dasjenige hält, was klar am Tage zu liegen scheint und was Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung werden kann. Das geistige Gesicht ist auf das Äuſsre gerichtet, bevor es das Innere aufzufassen vermag. Die Handlungen sind überdies auf den mehr primitiven Stufen wesentlich Reflexbewegungen und Instinktäuſserungen; die Motive sind einfach und durchsichtig, und das Interesse weilt nicht speziell bei denselben. Es wird nicht zwischen Moral und Recht, zwischen innerer und äuſsrer Übereinstimmung mit dem geltenden Gesetz oder Gebrauch unterschieden. Ethisches Gesetz, Sitte und juristisches Gesetz haben sich noch nicht von einander ausgesondert. Eine bedeutungsvolle Seite der höhern ethischen Entwickelung ist gerade die, daſs diese Verschiedenheiten zur Geltung kommen. Dies setzt aber ein Vermögen voraus, die Abhängigkeit der Handlung von bestimmten Motiven und die Tendenz dieser Motive, in einer bestimmten Richtung zu wirken, zu verstehen. Die ethische Wertschätzung wird dann auch auf das Innere ausgedehnt. Die groſsen Revolutionen auf dem ethischen Gebiete erscheinen wesentlich als Fortschritte in der Innerlichkeit der ethischen Wertschätzung. Einen solchen Fortschritt finden wir, wenn die Ethik sich dadurch, daſs sie die innere Quelle der Handlung als das Wesentliche der Handlung betont,

von der Rechtslehre trennt. Es gilt jetzt nicht nur Ausführung oder Unterlassung der äufsern Handlung, sondern Übereinstimmung des ganzen innern Zustands mit der Forderung des ethischen Gesetzes. Diese gröfsere Innerlichkeit ist zugleich mit einer Generalisation verbunden. Denn die Verwerfung eines Motivs (z. B. des Egoismus, des Hasses) ist zugleich eine Verwerfung aller einzelnen daraus entspringenden Handlungen, und diese brauchen dann nicht einzeln aufgezählt zu werden. Ebenso ist die Billigung eines Motivs eine Billigung der daraus entspringenden Handlungen. Der Übergang von der äufsern Wertschätzung zur innern ist deswegen endlich eine grofse Vereinfachung des ethischen Gesetzes. Es kommt darauf an, nicht die Mannigfaltigkeit von Geboten, sondern die Charaktereigenschaften, welche herrschen sollen, und die Richtung, in welcher die Formen der Gesellschaft zu entwickeln sind, festzustellen.

Beispiele eines solchen Fortschritts an Innerlichkeit, Generalisation und Vereinfachung haben wir in dem Bruche des Christentums mit dem Judentum und in dem Bruche des Protestantismus mit dem Katholizismus.

Auch auf diesem Wege führt die objektive Ethik in die subjektive hinüber. Nicht nur setzt die objektive Wertschätzung eine subjektive Grundlage voraus, sondern sie findet auch einige ihrer vollkommensten Gegenstände, wo sie Handlungen gegenübersteht, die derselben Gesinnung entspringen, auf welcher die Wertschätzung selbst beruht. Hier fallen Grundlage und Motiv zusammen. Das ethische Gesetz verlangt das Dasein der Gesinnung, vermöge deren es selbst in der Gattung lebt. Dies hat Kant in dem Satze ausgesprochen, dafs es Pflicht ist, Gewissen zu haben. Da die Anerkennung von Pflichten Gewissen voraussetzt, könnte es scheinen, als drehte man sich hier in einem Kreise. Dafs dies aber nur ein Anschein ist, sieht man daraus, dafs Grundlage und Motiv nicht notwendigerweise zusammenzufallen brauchen, und dafs es auch keine Unvollkommenheit zu sein braucht, wenn sie nicht zusammenfallen. Dem Wohlfahrtsprinzipe gemäfs kann es nämlich sehr wohl notwendig sein, dafs andre Motive als das Pflichtgefühl zur Geltung kommen. Es kann

z. B. notwendig und gesund sein, dafs der Mensch vom Selbsterhaltungsinstinkte oder vom unmittelbaren Mitgefühl dazu getrieben wird, für die eigne oder für andrer Wohlfahrt zu arbeiten, und dafs das Gewissen sich nicht bei jeder einzelnen Handlung regt. Es kann sogar ein Zeichen der Vollkommenheit sein, wenn Anstrengung und Aufopferung erheischende Handlungen ausgeführt werden, ohne dafs dies aus Pflichtgefühl geschieht. Geistige Übung bringt es ja dahin, dafs dasjenige, was anfangs nur durch mehrere psychologische Zwischenglieder, durch ausdrückliche Besinnung und Anspannung des Willens gethan werden kann, zuletzt direkt und ohne besonderes Bewufstsein des Grundes ausgeführt wird.

19. Alle Ethik[1]) ist praktischer Idealismus. Sie setzt voraus, dafs wir uns Ziele stellen, aber ein Ziel ist kein Seiendes, sondern ein Seinsollendes. Alle Ethik setzt daher einen Trieb voraus, ein lebhaftes Gefühl und Trachten, verbunden mit der Vorstellung von dem, wonach man trachtet. Wenn die Wirklichkeit jedes Bedürfnis befriedigte, würde es kein Ideal und folglich keine Ethik geben. Ein Ideal, welches die Ethik in ihre Dienste nehmen kann, mufs aber nicht nur über der Wirklichkeit stehen, sondern auch zugleich in der gegebnen Wirklichkeit Anknüpfungspunkte haben, so dafs wenigstens eine Annäherung an dasselbe von dieser aus ermöglicht wird. Die Menschen, welche wollen und handeln sollen, sind wirkliche Menschen, und die Welt, die der Schauplatz ihres Wollens und Handelns ist, eine wirkliche Welt. Was die Ethik verlangt, das mufs physisch, psychologisch und historisch möglich sein, darf den Gesetzen der wirklichen Welt nicht widerstreiten. Wer jede Ethik verwirft, weil sie Ideale aufstellt, der kann hiermit nur die Meinung verbinden, dafs es ihren Idealen an Anknüpfungspunkten in der Wirklichkeit gebreche. Er wird nicht umhin können, sich selbst Ideale zu schaffen, so dafs er die Ethik durch eine neue Ethik umstürzt. Wenn er z. B. verlangt, man möge so ehrlich sein, die Unmöglichkeit einer Ethik einzugestehen, oder wenn er die Ethik

---

[1]) Im folgenden wird mit dem Wort „Ethik“ allein stets die philosophische Ethik gemeint.

vielleicht sogar aus dem Grunde verwirft, weil alles Unglück des menschlichen Lebens von der „Moral“ herrühre, so redet er im Namen der Ehrlichkeit und der Menschenliebe, tritt also als ethischer Idealist auf. Die Diskussion kann sich nur darum drehen, welche Ideale man aufstellen soll. Niemand macht sich ganz von Idealen los, wie er sich auch drehen und krümmen möge. Die Ideale können aber sehr verschiednen Wertes sein.

Auch die theoretische Wissenschaft hat stets einen idealistischen Charakter. Sie operiert mit Prinzipien und Voraussetzungen, die so einfach sind, daſs die wirkliche Erfahrung dieselben niemals deckt. Sie sieht in ihren allgemeinen Gesetzen von Nebenumständen und störenden Einflüſsen ab. Es gibt keine Konstruktion, durch welche sie den unendlich verwickelten Zusammenhang wiederzugeben vermöchte, den die Wirklichkeit darbietet. Der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Wissenschaft ist hier der, daſs in der Theorie alle unsre Ideale Annäherungen an die Wirklichkeit sind, die das Ziel ist, welches der Gedanke zu erreichen sucht, während es in der Praxis die Wirklichkeit ist, die abgeändert und dem Ideale genähert werden soll.

20. In drei Beziehungen entfernen sich die ethischen Ideale von dem wirklich Gegebnen.

Erstens liegt im wirklichen Wollen und Handeln etwas der ethischen Forderung geradezu Widerstreitendes. Diesem gegenüber stellt sich die Ethik hemmend und negierend, verlangt dessen Ausschlieſsung aus der ethischen Welt. Im praktischen Willensleben entspricht dieser Wirkung die hemmende Thätigkeit, durch welche unwillkürliche, ursprüngliche oder erworbne Antriebe und Neigungen sich zurückdrängen lassen.[1])

Zweitens bietet das wirkliche Wollen und Handeln oft nur schwache und unvollständige Verwirklichung dessen, was die Ethik fordert. Hier gilt es dann eine Vergröſserung, sowohl was den Grad als den Umfang betrifft; es gilt eine Potenzierung und Erweiterung. Die Ethik spricht hier

---

[1]) Meine Psychologie S. 53 f., 64, 113.

ein Excelsior aus! Die Richtung ist gut, es fehlt der Bewegung aber an Kraft und Fülle. Diesem entspricht im praktischen Leben die Anspannung und Aufmerksamkeit, das Aufbieten der Energie, überhaupt das Vermögen des Willens, durch seinen Einfluſs auf Vorstellungen und Gefühle auf sich selbst zurückzuwirken.[1])

Endlich kann es dem wirklichen Wollen und Handeln an Zusammenhang, Einheit und Harmonie fehlen. Verschiedne, einander widerstreitende Tendenzen und Triebe können sich geltend machen. Es kommt dann auf eine Kombination und Konzentration an, auf eine Verschmelzung und Versöhnung der streitenden und zerstreuten Kräfte. Diesem entspricht auf dem Gebiet des praktischen Willenslebens das Einüben zusammengesetzter Bewegungen und Vorstellungsreihen und das Vermögen, der Überlegung durch einen gefaſsten Entschluſs ein Ende zu machen.[2])

Sowohl bei der hemmenden als bei der erhöhenden und der vereinenden Wirksamkeit ist das Wohlfahrtsprinzip das leitende. Nur wenn dieses befriedigt wird, erhalten diese Wirksamkeiten Wert. Man kann ebensowohl etwas Gutes hemmen als etwas Böses, ebensowohl etwas Böses erhöhen als etwas Gutes; der ethische Wert liegt daher nicht in diesen Wirksamkeiten an und für sich, sondern in der Richtung, nach welcher sie ausgeübt werden.

Die drei erwähnten Prozesse kommen zur Anwendung nicht nur in der ethischen Entwickelung des einzelnen Individuums, sondern auch in der Entwickelung der Gesellschaft und der Gattung. Es kann individuelle Lebensäuſserungen geben, die der Wohlfahrt der Gattung, nicht aber der eignen, isolierten Wohlfahrt des Individuums widerstreiten; diese müssen gehemmt werden. Dem Trachten nach sozialer Wohlfahrt kann es an Stärke oder an Umfang oder an beidem fehlen; hier kommt die Potenzieruug oder Erweiterung zur Verwendung. Endlich kann es an dem Zusammenhang und der Harmonie zwischen den verschiednen Lebensäuſserungen und Bestrebungen innerhalb der Gesellschaft und der Gattung

[1]) Ibid. S. 399 f., 420 f. [2]) Ibid. S. 405 f., 420 f., 431 f.

fehlen, welche zur Erreichung allgemeiner Wohlfahrt n
wendig sind; dann gilt es, die zerstreuten Wirksamkeiten
sammenzuarbeiten und zu organisieren.

Auch von dieser Seite zeigt es sich, dafs die philosophis
Ethik sowohl konservativ als radikal ist. (Vgl. I, 4.)
nimmt ihre Ausgangspunkte in dem, was gegeben ist.
kahlem Boden kann sie nichts ausrichten. Dieses Gege
aber sucht sie auf die drei angeführten Weisen ferner zu e
wickeln.

IV.

DIE THEORIE VOM GEWISSEN.

---

1. Im vorigen Kapitel (§§ 5 und 9) wurde das Gewissen zunächst als ein Gefühl beschrieben. Kein Gefühl ist aber ganz ohne Zusammenhang mit dem Willen und der Erkenntnis, und es ist von Bedeutung, dies besonders hervorzuheben, um die Natur des Gewissens zu verstehen.

Was im Gewissen wirkt, ist ein grofser Gattungsinstinkt. Im wertschätzenden Gefühl äufsert sich ja das Verhältnis zwischen dem Zentralen und dem Peripherischen des Menschen, und die Natur keines Menschen, am allerwenigsten das Zentrale dieser Natur, wird nur durch seine eignen Erfahrungen gebildet. Die Grundlage, auf welche seine Erfahrungen einwirken, erhält er von der Gattung. Speziell die sympathischen Gefühle und deren Wachstum in der Gattung lassen sich nicht ohne die Annahme ursprünglicher Instinkte verstehen, die während des Lebenslaufs der Gattung ihre weitere und höhere Entwickelung gefunden haben. Durch die unbedingte Weise, wie die Pflicht sich im Innern des Menschen kundgeben kann, äufsert sich ein Instinkt, der sich durch viele Generationen hindurch stark gewachsen hat. Was Kant „den kategorischen Imperativ" nannte, ist in der That ein Instinkt. Jeder Instinkt redet unbedingt, kategorisch, gibt keine Gründe und nimmt keine Rücksichten. Es war Kants grofse Einseitigkeit, dafs er die Möglichkeit einer psychologischen Erklärung des ethischen Imperativs leugnete. Er steht dieser Erscheinung gegenüber wie Newton der Tangentialkraft. Eine Naturgeschichte des ethischen Himmels erklärte er für unmöglich.

Kein Instinkt äufsert sich aber, wenn nicht bestimmte Bedingungen vorhanden sind. Fehlen diese, so verkümmert er oder wird entstellt. Er bedarf der Nahrung, um sich zu entwickeln und zu bestehen. Uns ist nicht ein für allemal eine Kraft eingepflanzt, die uns unveränderlich, und ohne von den äufsern Verhältnissen begünstigt und gepflegt zu werden, bei unserm Handeln lenken könnte. Alle möglichen individuellen und sozialen Verhältnisse können hier bestimmend eingreifen. Der ethische Instinkt ist ein Feuer, das unterhalten und beständig genährt werden mufs, wenn es fortdauernd Licht und Wärme ausstrahlen soll.

Wenn das Gewissen anfängt, sich seines Zwecks bewufst zu werden, äufsert es sich als ein Trieb.[1]) Das Bild der Handlungen, welche die instinktmäfsige Wertschätzung anerkannt oder zu deren Ausübung sie vielleicht sogar bewogen hat, wird mit Lust, das Bild der verworfnen Handlungen mit Unlust verbunden sein. Es wird sich dann das Bedürfnis einstellen, bei jenen zu verweilen und sie zu wiederholen, sich aber von diesen abzuwenden, wenn nicht stärkere Antriebe andrer Art zur Geltung kommen.

Endlich wird das Gewissen, ohne seinen instinkt- oder triebmäfsigen Charakter gänzlich zu verlieren, sich zur praktischen Vernunft entwickeln können. Dies geschieht durch klarere und deutlichere Entwickelung der den Trieb bestimmenden Vorstellungen. Die Handlungen, nicht nur die wirklichen, sondern auch die blofs gedachten, werden mit ihren Konsequenzen betrachtet; es bilden sich Vorstellungen von allen den Verhältnissen, zuvörderst von allen den mit dem Vermögen des Lust- und Unlustfühlens begabten Wesen, welche von der Handlung und deren Wirkungen berührt werden. Die Wertschätzung geschieht nun mehr bewufst, nach bestimmten Prinzipien und auf mehr oder weniger verwickelte Betrachtungen gestützt. Auf dieser Stufe erscheint das Gewissen am deutlichsten mit dem Charakter des Pflicht- und Gerechtigkeitsgefühls. Und es ist eine Folge der Bedeutung, welche die

---

[1]) Über den Unterschied zwischen Instinkt und Trieb siehe meine Psychologie S. 112 f., 408 f.

klare Erkenntnis hier hat, dafs man das Ethische als Sache der „Vernunft" betrachtete (vgl. III, 9). Unter Vernunft ist dann ausdrücklich die praktische Vernunft zu verstehen, das Vorstellungsvermögen in seinem engsten Zusammenwirken mit Gefühl und Willen.

Wenn das Gewissen als Instinkt wirkt, weifs das Individuum nicht, was es thut. Wirkt dasselbe als Trieb, so hat das Individuum ein dämmerndes Bewufstsein von seinen Handlungen. Und wenn es praktische Vernunft wird, so entsteht das klarere Bewufstsein ethischer Gesetze und ethischer Ideale.

2. Das Gewissen tritt in den einzelnen Individuen unter höchst verschiednen Formen und in höchst verschiednen Graden auf. Es kann nicht nur bald als halb unbewufster Instinkt, bald als Trieb, bald als praktische Vernunft auftreten, sondern es kann auch bald das Pflichtgefühl, bald das Gerechtigkeitsgefühl als Hauptelement enthalten. Bald kann es sich vorwiegend negativ und hemmend, bald mehr positiv, teils erhöhend, teils verbindend äufsern. (Vgl. III, 20.) Bald kann es als enthusiastische Hingebung, bald als ein mehr ruhiger und stetig wirkender Drang erscheinen. Es würde unmöglich sein, auch nur die Hauptformen zu schildern, unter welchen es in den einzelnen Individuen auftritt. Es ist aber von grofser Bedeutung, auf diese Verschiedenheiten aufmerksam zu sein, da wir noch jetzt unter einem Dogmatismus leiden, der alle über einen Kamm schert. Es wird sich gerade als eine Folge des Wohlfahrtsprinzips erweisen, dafs jedes Individuum so weit wie möglich nach seiner Eigentümlichkeit leben und wirken soll, und dies mufs nirgends so sehr gelten als mit Bezug auf die ethische Grundlage.

Man mufs gewifs noch einen Schritt weiter gehen. Es kann Menschen geben, welche kein eigentlich ethisches Gefühl besitzen und dessen auch nicht bedürftig sind. Was diese leisten können, das leisten sie von ganzem Herzen, ohne eine Wertschätzung ihrer eignen oder andrer Handlungen anzustellen. Sie gehen vollständig in einer Thätigkeit auf, die ihren Fähigkeiten und Trieben durchaus entspricht, ohne die Berechtigung und Bedeutung dieser Thätigkeit jemals zu bezweifeln und ohne in ihrem Eifer zu erkalten. Sie können sich der Pflege

der Künste und Wissenschaften, der Thätigkeit im Dienste der Gesellschaft oder für das Auskommen ihrer Familie widmen. Oder sie gehören zu den glücklichen Naturen, die schon durch ihr Dasein allein Licht und Freude verbreiten. Ob es viele von dieser Art Menschen gibt, ist nicht leicht zu sagen; nichts verhindert aber, dafs es überhaupt dergleichen Menschen geben kann. Sie thun des Gesetzes Werk, ohne das Gesetz zu haben, und was sollte denn die Ethik hiergegen einzuwenden haben? Die Ethik ist um des Lebens willen, nicht aber das Leben um der Ethik willen.

3. Da alle ethischen Urteile das Gewissen als psychologische Grundlage voraussetzen, ist dasselbe die höchste Autorität und der höchste Gesetzgeber, und im Vergleich mit demselben ist jede andre Autorität, welcher Art diese auch sei, untergeordnet und abgeleitet. Über sein Gewissen hinausgehen wollen, heifst über sich selbst hinausgehen wollen. Wenn ich mich vor einem andern Menschen beuge, auf dessen Urteil ich mehr Vertrauen setze als auf mein eignes, so ist dies nur berechtigt, weil es kraft meines Gewissens geschieht. Das Gewissen ist unfehlbar, wenn man unter dessen Unfehlbarkeit versteht, dafs es in jedem einzelnen Augenblicke der höchste Richter ist.

Diese Unfehlbarkeit ist aber nicht objektiver Art. Es kann sich zeigen, dafs selbst die höchste ethische Autorität auf Irrwegen wandelt. Es ist dogmatisch, mit Fichte behaupten zu wollen, das Gewissen (welches er als ein Gefühl der Übereinstimmung unsers „wahren" Ich mit unserm wirklichen Ich beschreibt) trüge uns nie. Bei einer solchen Behauptung drückt man auf willkürliche Weise die Augen zu, um einige der am meisten tragischen Konflikte des Lebens nicht zu bemerken. Die reinste und ernstlichste Überzeugung kann auf völligem Irrtum beruhen. Ein durchaus unmittelbares und untrügliches Merkmal der Wahrheit besitzen wir ebensowenig auf dem ethischen als auf andern Gebieten[1]). In der Form des Gewissens tritt jede ernstlichere Überzeugung auf; die absolute

[1]) Vgl. über das Kriterium der Wahrheit auf andern Gebieten: Psychologie. S. 258—277; 433—435.

Wahrheit wird aber nicht durch die bloſse Form verbürgt. Können diejenigen, welche Christum kreuzigten, nicht nach bester Überzeugung gehandelt haben? Sollte Kant mit Recht gesagt haben, ein Ketzerrichter könne kein gutes Gewissen haben? War es nicht dem guten Glauben zu verdanken, daſs Aristoteles die Berechtigung der Sklaverei behauptete, daſs Calvin unter Melanchthons Beifall Servet dem Scheiterhaufen überlieferte, daſs Sand den „Landesverräter“ Kotzebue ermordete? —

Auf nicht minder dogmatische Weise zerhaut man den Knoten von der entgegengesetzten Seite. Wenn man die Ethik nur von der objektiven Seite, nur als die Lehre von den Formen der Gesellschaft und den äuſsern Handlungen erfaſst, so erklärt man ohne weiteres das subjektive Gefühl für unberechtigt den objektiven Verhältnissen und deren Forderungen gegenüber. Ethiker von so verschiednen Standpunkten wie Hegel und Bentham finden einander im Miſstrauen zum Gewissen. Dieses ist nach Hegel sogar nahe daran, das böse Prinzip der Welt zu sein, da subjektive Überzeugung ebensowohl auf etwas objektiv Verwerfliches als auf etwas objektiv Richtiges ausgehen könne[1]. — Es ist leicht genug, wie diese Ethiker es thun, vor Selbstvertrauen und Eigenmächtigkeit zu warnen und zu verlangen, man solle sich einem objektiven Gesetz beugen. Das Gesetz, dem wir gehorchen, muſs sich uns doch stets in der Form des Gewissens kundgeben. Das Licht, welches uns alles andre erhellt, muſs sich zuletzt in uns selbst finden, und wer verbürgt uns in dem einzelnen Falle, daſs wir uns nicht von einem Irrlicht leiten lassen?

Es liegt hier die Möglichkeit eines Konfliktes vor zwischen subjektiver und objektiver Ethik, zwischen den beiden Prinzipien, auf welche die Ethik baut. Es kann keine andre Lösung dieses Konflikts geben als die schon angedeutete, daſs man im Augen-

[1]) Vgl. Hegel: Philosophie des Rechts. § 139—140. — Bentham: Principles of Morals and Legislation. ch. II. § 11—19. — James Mill tadelte eine schlechte Handlung gleich streng, welches Motiv sie auch haben möge. Lob und Tadel waren ihm motivierende Kräfte; deswegen durften sie nicht unter dem Einfluſs der Motive der Handlung stehen (Stuart Mills Autobiography).

blicke dem Gewissen gehorchen muſs, da keine höhere Autorität existieren kann. Es wird natürlich vorausgesetzt, daſs dasselbe deutlich und nach erforderlichem Überlegen spricht. Hierzu ist aber hinzuzufügen, daſs das Gewissen sich selbst kontrollieren und korrigieren kann; das spätere, mehr geübte und erfahrne Gewissen beurteilt das frühere. Gerade wenn der Mensch seiner besten augenblicklichen Überzeugung folgt, kann er sich den Weg zu einer richtigern Überzeugung bahnen, die ihn darüber belehrt, daſs das, was ihm im Augenblicke des Entschlusses als das Beste erschien, dennoch unrecht und verderblich war. So lange der Mensch nach bester Überzeugung handelt, ist sein Innres gesund, wie es sich auch mit dem objektiven Charakter der Handlung verhalten möge; und diese innre Gesundheit war der Keim, aus welchem die richtigere Einsicht sich entwickeln konnte. Von einem ethischen Gesichtspunkt aus muſs deshalb eine verderbliche Handlung, die in der Überzeugung, sie sei gut, ausgeführt ward, über eine gute Handlung erhoben werden, die in der Überzeugung ausgeführt ward, sie sei schlecht. In ersterem Falle war die Quelle rein, in letzterem war sie verdorben. In der persönlichen Innigkeit, mit welcher das als wahr und gut Betrachtete festgehalten und ausgeübt wird, liegt der Punkt, auf welchem das eine Individuum das andre am besten versteht, die eine Generation am besten mit der andern sympathisieren kann. Auf dem Gebiet der äuſsern Handlungen und der Lebensformen sind die Verschiedenheiten und Gegensätze oft so groſs, daſs ein Verständnis unmöglich wird.

Nur wer den Mut hat, zu fehlen, kann etwas Groſses ausrichten. Die Bereitwilligkeit, sich einem solchen Irrtum auszusetzen, ist Bereitwilligkeit, für die Wahrheit zu leiden. Es sind auch nicht die Kalten und Engherzigen, sondern die für das Wahre und Gute Begeisterten, die auf diese Weise fehlen. Wer nicht wagt, gewinnt nicht.

Das Vermögen des Gewissens, sich selbst zu korrigieren, wird aber nur dann entwickelt, wenn sich ein bestimmtes Prinzip oder Kriterium der Wertschätzung finden läſst. Ein solches kann das Gewissen sich natürlich nicht von auſsenher vorschreiben lassen; es muſs aus der eignen Natur des

Gewissens entspringen. Ich habe schon zu zeigen gesucht (III, 10—15), daſs das Wohlfahrtsprinzip, wenn das Gewissen durch eine uninteressierte und universelle Sympathie bestimmt wird, das einzige Kriterium ist, von welchem die Rede sein kann. Dasselbe drückt nichts andres aus, als was in dem Ziele liegt, das eine von Sympathie beseelte Persönlichkeit sich stellen muſs.

Die ethische Entwickelung wird aber schwerlich vorgehen, ohne immer wieder Konflikte zwischen subjektiver und objektiver Ethik hervorzurufen. Ebenso wie die unsrer theoretischen Wissenschaft gestellte Aufgabe, die Erklärung nämlich der Wirklichkeit vermittelst des Kausalitätsprinzips, eine unendliche ist, so ist uns auch auf dem ethischen Gebiete eine unendliche Aufgabe gestellt, nämlich die Wertschätzung aller Handlungen und Lebensverhältnisse nach den Forderungen des Wohlfahrtsprinzips.

4. In engem Zusammenhang mit dem Begriff der Autorität steht der Begriff der Sanktion. Die Autorität gebietet oder verbietet, die Sanktion aber läſst das Gebot oder das Verbot in Kraft sein. Die Sanktion besteht in der Lust oder Unlust, die mit der Beobachtung oder Übertretung des Befehls verbunden ist, der Belohnung oder Strafe, die man sich durch seine Handlung zuzieht, dem Himmelreich oder der Hölle, der man sich durch die Handlung nähert.

Nur wenn die Autorität selbst eine äuſsre ist, steht die Sanktion in diesem äuſsern Verhältnis zur Handlung. Und in dieser äuſsern Form hat sie keine unmittelbare ethische Bedeutung. Der ethische Charakter einer Handlung beruht in subjektiver Beziehung auf deren Ursprung aus der innersten Gesinnung, in objektiver Beziehung auf deren Übereinstimmung mit dem Wohlfahrtsprinzip. Welche ethische Bedeutung könnte es haben, daſs hier ein nicht aus der Handlung selbst entspringendes Gefühl der Lust oder des Schmerzes hinzuträte? Weil ich jetzt gut handle, warum soll ich dann in einem folgenden Augenblick ein Lustgefühl erlangen? Weil ich jetzt böse handle, warum soll ich dann in einem spätern Augenblicke einen Schmerz leiden? Ethisch betrachtet liegt hierin nichts Selbstverständliches. Die ganze Vorstellung von Belohnung und Strafe ist in der

Pädagogik, nicht in der Ethik zu Hause. Es kann für die Erziehung notwendig sein, dafs Belohnung und Strafe die Macht vermehren, die das Gefühl von dem Wert und der Bedeutung der Handlung nicht immer in hinlänglichem Grade besitzt, ist aber keine unmittelbare ethische Notwendigkeit. Wenn man behauptet, der Gedanke einer Wiedervergeltung sei ein an und für sich klarer Gedanke, so thut man dies, weil man sich von einem Instinkt (zur Rache oder zum Dank) leiten läfst, dessen ethische Berechtigung und Notwendigkeit nicht von vorn herein gegeben sind. Das Selbstverständliche ist sehr oft das Blinde. Das Unwillkürliche des Antriebs bewirkt, dafs man nicht nach Gründen fragt, und dann meint man, es seien auch keine Gründe nötig.

Die äufsre, in Belohnung und Strafe bestehende Sanktion kann, wie gesagt, nur erziehend sein. Die ethische Sanktion mufs eine innre sein. Sie kann nur in des Handelnden Gefühle der Harmonie und Einheit mit seiner eignen höchsten Überzeugung, der Übereinstimmung seines Ideals mit seinem wirklichen Wollen bestehen. Hierdurch ensteht ein innrer Friede, der stärker sein kann als aller Widerspruch und Widerstand von aufsenher. Das Individuum kann das Gefühl haben, dafs eine Kraft in ihm waltet, welche die Welt würde umgestalten können, wenn sie in allen waltete. Es fühlt eine Erweiterung und Erhebung seines Wesens. Diejenigen Menschen, welche es am höchsten bewundert, würde es sich ruhig als Zuschauer seiner Handlung denken können, wenn ihnen auch alle Motive unverhüllt wären. Was sich hier regt, ist nicht Hochmut, sondern ein stilles Gefühl, in all seiner Geringheit mit dem Grofsen verwandt zu sein.

Eine solche innre Sanktion ist nicht allein eine Wirkung der Handlung, sondern sie ist ein schon vor der Ausführung der Handlung vorhandnes Gefühl. Nur die Fortsetzung und volle Entwickelung dieses Gefühls führte zum Entschlufs und ermöglichte denselben. „Die Seligkeit," sagt Spinoza, „ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst." Sie ist derselben Art, wie die Befriedigung, welche eintritt, wenn ein tiefliegender Drang Genüge gefunden hat. Quelle und Wirkung der Handlung stehen hier in engem Zusammenhang.

Diese Befriedigung kann so grofs und stark sein, dafs alles andre im Vergleich mit derselben seinen Wert verliert. Ein grofser, schöner Augenblick kann höher stehen als ein langes, bedeutungsloses Leben. Hierdurch wird die Selbstaufopferung psychologisch verständlich. Zwischen der bei der Ausführung einer aufopfernden Handlung gefühlten Befriedigung und jedem möglichen andern Lustgefühle kann die Entfernung so grofs sein, dafs letzteres dem Bewufstsein fast ganz entschwindet. Dies ist nur ein einzelnes Beispiel eines bekannten psychologischen Gesetzes[1]). Schon Aristoteles hat dieses gesehen. „Der brave Mann," sagt er[2]), „wird viel für seine Freunde und für sein Vaterland thun; wenn es notwendig ist, wird er sogar für sie sterben. Er wird Habe und Ehrenbezeugungen und überhaupt alle zweifelhaften Güter opfern, indem er sich das Schöne[3]) erwirbt; denn er will lieber eine kurze Zeit hindurch grofse Freude als eine lange Zeit hindurch geringe Freude fühlen, lieber ein Jahr schön als viele Jahre gleichgültig leben, lieber eine grofse und schöne Handlung ausführen als viele kleine. So geht es wohl denen, die für andre sterben: sie gewinnen sich selbst etwas sehr Schönes."

5. Eine wie grofse Bedeutung diese innre Sanktion im wirklichen Leben hat, macht hier nichts zur Sache. Es gibt vielleicht nur sehr wenige menschliche Handlungen, die ausschliefslich durch dieselbe gestützt werden. Es ist aber von Wichtigkeit, festzuhalten, dafs sie allein genügen kann, um das ethische Leben zu tragen. Durch dieses Faktum wird die Selbständigkeit der Ethik der Dogmatik und Metaphysik gegen-

---

1) Psychologie S. 134; 348 f. — Sidgwick (Methods of Ethics. Book II. ch. 2. 3 Ed.) behauptet, dafs alle Gefühle der Lust und Unlust in einem endlichen Verhältnisse zu einander stehen müssen, und dafs es deshalb Übertreibung sei, wenn die Freude eines einzelnen Augenblicks höher gestellt werde, als die schlichte Zufriedenheit eines ganzen Lebens. Hier dreht es sich aber ja nur darum, ob die Intensität der Gefühle so verschieden sein kann, dafs das eine im Vergleich mit dem andern für das Bewufstsein des Individuums selbst verschwindet, und dies läfst sich nicht leugnen.

2) Ethica Nicomachea. IX, 9.

3) Unter dem Schönen versteht Aristoteles das, was wir um seiner selbst willen, nicht als Mittel zur Erreichung von etwas anderm wollen.

über bedingt, wird dieselbe von Glaubenspostulaten und Hypothesen unabhängig.

Von einem ethischen Standpunkt aus mufs die Weise, wie das Ethische so oft von gewissen bestimmten religiösen oder spekulativen Annahmen abhängig gemacht wird, grofses Bedenken erregen. Erstens liegt dann die Betrachtung nahe, dafs derjenige, welcher diesen Dogmen nicht mehr huldigt, sich hiermit auch von dem Ethischen emanzipiert haben und vielleicht sogar am konsequentesten handeln würde, wenn er das Prinzip befolgte: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen müssen wir sterben!" Zweitens beraubt man die Handlung ihres eigentlichen ethischen Charakters, wenn die Aufmerksamkeit auf das aufserhalb des Wesens und Ursprungs der Handlung Liegende gerichtet und die Rücksicht auf Belohnung oder Strafe für ein notwendiges Motiv erklärt wird.

Es gibt einige, welche die Gültigkeit des Ethischen nicht anders festhalten können, als vermittelst des Glaubens an eine höhere Ordnung der Dinge, wo alles das vollkommen und vollendet ist, was in der uns bekannten Wirklichkeit unvollkommen und stückweise ist. Der Drang, in einem solchen Glauben zu leben, darf aber nicht zu einem allgemein-menschlichen Bedürfnis gemacht werden, wenngleich derselbe ein Drang ist, der sich in einigen der vorzüglichsten Menschen, die jemals lebten, geregt hat.

Nicht einmal dem Glauben an einen Fortschritt *innerhalb* der Welt der Erfahrung darf man einen absoluten Wert für die Ethik zuschreiben. Es kann in theoretischer Beziehung seine Schwierigkeit haben, einen solchen Glauben zu behaupten. Aber *auch wenn* derselbe die Probe nicht bestehen, *auch wenn* die siegende Tendenz des Weltlaufes der Ethik ungünstig sein sollte, würden die ethischen Prinzipien darum doch nicht erschüttert werden. Die Aufgaben würden andre werden. Mitleid und Resignation würden zu gröfsrer Verwendung kommen; wenn die ethische Gesinnung aber vorhanden wäre, würde man es mit der besiegten Sache halten, hielten die Götter gleich mit den Siegern. Der ethische Wert beruht nicht auf der blofsen Macht. Wer seinem Gewissen folgt, der kann dies natürlich nur thun, weil dasselbe das Stärkste in ihm selbst

ist, nicht aber, weil es das Stärkste in der Welt ist. Die Legende von Christophorus, der dem Stärksten dienen wollte, ist deshalb unethisch, wie so viele Legenden. Ob die Entwickelung der Welt wie eine Tragödie oder wie eine Komödie endigt (wenn sie überhaupt endigt), darüber können wir nichts wissen, und jedenfalls verändert derjenige, welcher dem Gesetz des Gewissens gehorcht, darum nichts in seiner Rolle. Unsre Ethik ist die Ethik der Wandrer (Ethica viatorum). Wir sehen den Weg vor uns offen liegen, dessen Ende kennen wir aber nicht. Dagegen wissen wir, daſs wir weiter kommen können, sollten wir auch nicht das Ende erreichen; und wir wissen, daſs Stillstand Rückgang und Tod ist.

In der Thatsache, daſs das Gewissen innerhalb der menschlichen Welt entstanden ist und sich entwickelt hat, haben wir indes ein Zeugnis, daſs im Dasein wertvolle Kräfte thätig sind. Hier ist, wenn auch nur in einem verschwindenden Winkel des Universums, eine Macht entstanden, die eine Trägerin des Lebens sein kann und sich nicht scheut, ihr Urteil über dasselbe auszusprechen. Wir leben deshalb nicht nur „auf Möglichkeiten", sondern auf einer wirklichen Basis, die wir immer breiter und stärker zu machen suchen. Das ethische Leben ist ein Kampf für ein Reich, das in seinem Werden ist, das wachsen können wird, und dessen Schicksal mit allem, was dem Leben Wert und Bedeutung gibt, im engsten Zusammenhang steht. Auf diese Betrachtung zieht die Ethik sich zurück und läſst die dogmatischen und spekulativen Diskussionen ihrer eignen Wege gehen.

6. Die Geburtsstunde des Gewissens ist der Augenblick, da ein durch den Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit bestimmtes Gefühl entsteht. Dasselbe entsteht ebenso wie jeder Instinkt und jeder Trieb.[1]) Seine Todesstunde würde der Augenblick sein, in welchem dieser Unterschied auf immer wegfiele. Dies kann der Natur der Sache zufolge auf zweierlei Weisen geschehen, entweder dadurch, daſs die Wirklichkeit das Ideal oder dadurch, daſs das Ideal die Wirklichkeit überwältigt.

[1]) Vgl. besonders mit Bezug auf den Trieb: Psychologie. S. 296 f.; 409 f.; 413.

Bleiben wir vorläufig bei der ersten Möglichkeit, so wird es hier wieder verschiedene Weisen geben können, wie die Wirklichkeit das Ideal sozusagen ersticken kann. Dies kann durch Schwächung des Geistes, durch Blasiertheit oder dadurch geschehen, daſs der Mensch sich rein tierischen Trieben ergibt. Dergleichen Fälle beruhen aber auf individuellen Verhältnissen und gehören unter die spezielle Ethik. Hier, wo wir die allgemeinen Voraussetzungen der Ethik untersuchen, fragen wir dagegen, ob es nicht eine solche wissenschaftliche Auffassung der Wirklichkeit sollte geben können, daſs für das Ideal kein Raum mehr zurückbliebe.

Eine solche Auffassung liegt nach der Meinung vieler in der modernen Entwickelungshypothese vor. Dieser zufolge herrscht ja in der ganzen Natur, die menschliche Welt einbegriffen, ein unerbittliches Gesetz der Zuchtwahl, kraft dessen dasjenige, was sich den gegebenen Bedingungen nicht anbequemen kann, zu Grunde geht, und nur dasjenige besteht, was sich den Verhältnissen anpaſst. Dann scheint ja die physische Kraft auf den Thron erhoben, die Herrschaft über die Welt der Brutalität übergeben zu sein. Können unsre Ideale dann mehr werden als fromme Wünsche und Seufzer, die an dem Gang der Dinge nichts verändern? Bei der natürlichen Zuchtwahl und im Kampf ums Leben wird ja sogar das Edelste und Beste niedergetreten, wenn dieses nicht Hart gegen Hart setzen kann oder will!

Es ist nicht Sache der Ethik, uns die Wirklichkeit kennen zu lehren. Dies überläſst sie andern Wissenschaften. Sie vermag es nicht, irgend eine der Hypothesen, die sich rein theoretisch berechtigt und begründet erwiesen haben, zu bekräftigen oder zu entkräften. Es ist ihr aber von groſsem Interesse, zu untersuchen, ob eine solche Hypothese sich mit den ethischen Prinzipien vereinen läſst.

Betrachten wir die Entwickelungshypothese näher, so ruht diese, wenn sie aufs menschliche Leben angewandt wird, auf einem Grundgedanken, welcher weit davon, den Voraussetzungen der Ethik zu widerstreiten, vielmehr eine Voraussetzung derselben genannt werden muſs, auf dem Gedanken nämlich, daſs menschliche Entwickelung, sobald sie mehr ist

als blofs physisches Wachstum, nur dadurch ermöglicht wird, dafs bestimmte, als bewegende Kräfte wirkende Wünsche und Triebe erweckt werden. Das gröfste Hindernis der Entwickelung, ja sogar des blofsen Bestehens, ist Stumpfheit und Gleichgültigkeit. Bei den rein elementaren Formen menschlicher Entwickelung ist es die Not, die vorwärts treibt; während des Laufes der Entwickelung entstehen indes Bedürfnisse, die auf etwas mehr als die blofse Selbsterhaltung gerichtet sind. Nur da, wo kein Drang, kein Trieb sich regt oder erweckt werden kann, ist alle Hoffnung vorbei. Nur der Strebende steht zu retten. Diese Wahrheit, welche idealistische Auffassungen so oft in mehr oder weniger vagen Formen proklamiert haben, ist uns durch die moderne Entwickelungshypothese nur näher und eindringlicher, wenn man will: brutaler, ans Herz gelegt.

Es ist nicht gleichgültig, ob wir mit Bewufstsein und Willen zur Entwickelung beitragen oder nicht. Der Trieb zum ethischen Wertschätzen und ethischen Handeln ist eine der Kräfte, die für den Gang und die Richtung der Entwickelung mitbestimmend wirken. Gerade wenn wir annehmen, dafs dieser Trieb sich bestimmten Naturgesetzen gemäfs entwickelt hat, mufs es uns klar sein, dafs er sich nicht mit der Entwickelungshypothese im Streit befindet. In seinen freiern und höhern Formen ist er allerdings spät erwacht und hat seinen vollen Einflufs noch nicht ausgeübt. Er ist im Werden begriffen, hat aber eben deswegen die Zukunft vor sich.

Obgleich die moderne Entwickelungshypothese den Einflufs der äufsern Umstände so stark betont hat, behauptet sie doch auch, dafs dieser Einflufs in jedem einzelnen Falle durch die innern Bedingungen, mit welchen jedes Wesen in den Kampf ums Dasein tritt, näher bestimmt und begrenzt wird. Je höher ein lebendes Wesen steht, um so mehr ist es im stande, in diesen Kampf *aktiv* einzugreifen. Und die Entwickelungshypothese führt sogar gerade in die Ethik hinüber, indem sie uns zeigt, wie auf höheren Stufen der Kampf ums Dasein ein *gemeinschaftlicher* Kampf für das Bestehen und die Entwickelung des menschlichen Lebens wird.

Wenn die Rede von dem Kampf ums Leben ist, so ist

man geneigt, nur an die elementarsten und brutalsten Formen des Lebens zu denken. Dasselbe hat aber viele Formen und Stufen, und der Kampf ums Leben erhält daher auch einen im einzelnen sehr verschiednen Charakter. Wer im Dienste der Wissenschaft und Kunst arbeitet, oder wer dafür kämpft sich aufrecht zu halten und nicht zu verleugnen, was er für recht hält, der kämpft ebensowohl ums Leben als derjenige, welcher sich an die nackte Existenz klammert und dem physischen Selbsterhaltungsinstinkte folgt[1]). Es ist Sache der speziellen Ethik, zu zeigen, welchen Wert die verschiednen Lebensstufen und Lebensformen im Vergleich mit einander haben.

7. Die Entwickelungshypothese führt nicht nur in die Ethik hinüber; sie führt bei einigen ihrer optimistischsten Repräsentanten sogar über die Ethik hinaus. Nach Spencer hat das ethische Gefühl seinen Platz nur in einer Zwischenperiode der Entwickelung der Menschheit, in einer Zwischenperiode, die wir natürlich noch lange nicht durchlaufen haben. Alle Übung bewirkt, dafs Handlungen mit immer weniger Widerstand und Schwierigkeit und mit immer weniger ausdrücklicher Aufmerksamkeit und Anspannung des Willens unternommen werden. Wird dies auf das ethische Leben angewandt, so werden wir zu der Annahme genötigt, dafs in der menschlichen Natur allmählich so viel „organische Moralität“ oder unwillkürliches Vermögen und Bedürfnis des Rechthandelns angesammelt wird, dafs ein besondres ethisches Gefühl sich nicht mehr geltend macht und auch nicht notwendig sein wird, weil zwischen den Instinkten des Menschen und den Forderungen rücksichtlich der Wohlfahrt der Gattung Harmonie erzeugt ist. Was früher zum Gegenstand eines ausdrücklichen Pflichtgebots gemacht werden mufste, wird jetzt instinktmäfsig ausgeübt, ohne dafs Überlegung nötig wäre[2]). Die wirkliche Menschennatur würde also einen so idealen Charakter erhalten haben, dafs die Zeit des Gewissens vorüber wäre.

Die Ethik kann an und für sich nichts dawider einzuwenden

---

[1]) Vgl. Die Grundlage der humanen Ethik. S. 18—20.

[2]) Data of Ethics. S. 128. 275.

haben, daſs ihre Zeit einst vorüber sein wird. Stirbt sie eines glücklichen Todes, das heiſst, wird sie durch einen vollkommnen und harmonischen Zustand abgelöst, so ist dies ja ein Zeichen, daſs sie ihr Werk gethan hat. Vollkommne Wesen haben keine Ethik und können keine haben, da Ideal und Wirklichkeit eins werden. Ebenso wie das Autoritätsverhältnis (in seinen verschiednen Gestalten) durch das freie Gewissen abgelöst wird, ebenso wird es wieder denkbar sein, daſs dieses durch ein unmittelbares Leben im Guten und Rechten abgelöst wird. Vielleicht gibt es, wie früher erwähnt, schon jetzt einzelne Naturen, mit Bezug auf welche dies sich sagen läſst.

Aber auch wenn diese Möglichkeit zugegeben wird, sind wir in der Wirklichkeit so fern von einem solchen Zustand, daſs es eine Glaubenssache oder eine rein spekulative Angelegenheit wird, ob man annehmen will, daſs derselbe jemals vollständig eintreten werde, und die Ethik, die sich nicht gern auf weitgehende Spekulationen einläſst, kann kein groſses Gewicht hierauf legen. Solange wir noch im „Lümmelalter“, wenn nicht gar im „Fruchtzustande“ sind (um Sibberns Ausdrücke zu gebrauchen), so lange darf man durch solche Zukunftsphantasien die Aufmerksamkeit nicht von den groſsen Hindernissen, welche den Fortschritt hemmen, ablenken. Wir können unsre Hoffnung und unsern Mut durch den Gedanken stärken, daſs die Menschennatur einer langsamen, aber beständigen Veränderung unterworfen ist, und daſs ein Grund für die Meinung vorliegt, diese Veränderung sei ein Fortschritt. Wesentlichen Einfluſs auf die Behandlungsweise der Ethik wird diese Annahme jedoch nicht erhalten können.

Wir müssen sogar wohl annehmen, daſs der Fortschritt selbst neue Ideale und neue Aufgaben herbeiführen wird. Ebenso wie wir bei einem Vergleich zwischen der Ethik des zivilisierten Menschen und der Ethik des Wilden finden, daſs es groſse Gebiete gibt, die in jener unter den ethischen Gesichtspunkt herangezogen sind, während sie in dieser noch völlig unbeachtet liegen, ebenso wird es wahrscheinlich unsrer heutigen Ethik ergehen, wenn sie sich einst mit einer höhern Entwickelungsstufe vergleichen läſst. Es werden sich gewiſs viele Verhältnisse darbieten, deren ethische Bedeutung wir unsrer Dickhäutigkeit,

unsrer Unwissenheit und unsers Egoismus wegen noch nicht erfafst haben. Das Ideal wird sich jedesmal, wenn wir das Ende erreicht zu haben glauben, von neuem höher erheben.

Spencer geht (ebenso wie Kant) davon aus, dafs das Pflichtgefühl notwendigerweise mit einem Gefühle des Zwanges und daher der Unlust verbunden sei. Im Begriffe der Pflicht liegt aber, wie früher (III, 9) bemerkt, nur so viel, dafs die begrenztere Rücksicht der umfassendern untergeordnet wird, ohne dafs dieser Unterschied oder Gegensatz zwischen einem Niedern und einem Höhern notwendig als Zwang gefühlt wird. Das Gefühl des Zwanges kann wegfallen, ohne dafs damit die Zeit des Pflichtgefühls vorüber wäre.

8. Kann man mehr thun als seine Pflicht? Kann man sich ein Verdienst einlegen, indem man die Forderung, die sich in ethischer Beziehung stellen läfst, übertrifft? — Diese Frage läfst sich nur von einem Standpunkte bejahen, der sich die ethische Forderung von aufsenher, entweder von einer übernatürlichen Autorität oder von andern Menschen, an den Einzelnen gestellt denkt; eine solche äufsre Forderung oder Erwartung kann man übertreffen, nicht aber die innre Forderung des Gewissens. Der Katholizismus gibt eine bejahende Antwort. Derselbe unterscheidet zwischen Gebot und Rat. Durch Gehorsam nicht nur gegen die Gebote, sondern auch gegen die Ratschläge legt der Mensch sich ein besondres, überschiefsendes Verdienst ein. Die populäre Ethik, die geneigt ist, sich das ethische Gesetz als mehr oder weniger einem juristischen Gesetz ähnlich zu denken, behauptet ebenfalls einen Unterschied zwischen dem Pflichtmäfsigen und dem Verdienste. Dasselbe ist der Fall mit solchen Ethikern, welche geneigt sind, die ethische Forderung und die Forderung, die die Gesellschaft oder die öffentliche Meinung stellen kann, als eins aufzufassen (Mill und Bain)[1]).

Es ist nicht leicht zu sehen, wie man, ohne bei einer solchen äufsern Auffassung des ethischen Gesetzes stehen zu bleiben, den Unterschied zwischen Pflicht und Verdienst aufrecht erhalten kann. Derjenige, dessen Gewissen hinlänglich

---

[1]) Vgl. meine Schrift: „Den engelske Filosofi i vor Tid“ (Die englische Philosophie unsrer Zeit). Kopenhagen 1874. S. 82 f.

entwickelt ist, mufs es als seine Pflicht fühlen, alles, was in seinen Kräften liegt, zur Förderung des Wohles der Welt zu thun, und selbst wenn er über das von andern oder sogar von ihm selbst gestellte Ziel hinausgeht, ist dies nur ein Zeichen, dafs das Ziel nicht hoch genug gestellt war. Was gewisse Menschen erwarten oder fordern, darf nicht mit dem verwechselt werden, was sich wirklich erreichen läfst. Selbst die höchste Aufopferung, die ein Mensch üben kann, ist einfach seine Pflicht, wenn sie unter den vorliegenden Verhältnissen wirklich nützlich und möglich ist. Die populäre Ethik hält sich an ein gewisses gewohnheitsmäfsiges, durchschnittliches Ziel, ist froh, wenn dieses erreicht wird, und bewundert, was darüber hinausgeht. Es kann pädagogisch richtig sein, an Handlungen, die über das Gewöhnliche emporragen, besondern Beifall („Verdienst") zu knüpfen; wer aber eine solche Handlung ausübt, hat dennoch nur dann die rechte Gesinnung, wenn er fühlt, er habe nur seine Pflicht gethan und stehe als einer, der nicht anders konnte.

Auch wenn man aus pädagogischen Gründen jenen Unterschied zwischen Gebot und Rat festhalten will, wird der Unterschied stets ein relativer sein: was auf einer tiefern Stufe der Entwickelung als ein Rat, nicht aber als eine Forderung erscheint, das ist auf einer höhern Stufe der Entwickelung vielleicht eine der elementarsten ethischen Forderungen. Es kann eine verdienstliche Handlung des Wilden sein, den besiegten und entwaffneten Feind zu schonen; in der Ethik zivilisierter Nationen ist dies eins der elementarsten Gebote.

DIE FREIHEIT DES WILLENS.

1. Die ethische Wertschätzung entsteht anfangs als ein Ausbruch des Gefühls. Sie hat ihre bleibende Bedeutung jedoch ihrer motivierenden, den Willen bestimmenden Kraft zu verdanken. Durch diese wird sie selbst eine mitwirkende Ursache der Entwickelung zur höchsten Wohlfahrt. Es ist von grofser Wichtigkeit, dies festzuhalten, dafs das Gewissen selbst eine Ursache ist. Denn hierdurch stellt man sich auf den rechten Standpunkt der so oft untersuchten Frage gegenüber, wie weit die Ethik darauf eingehen kann, die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes mit Bezug auf das Willensleben des Menschen anzuerkennen. Man wird dann einsehen können, dafs die Ethik nicht nur keine Beschränkung der Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes zu verlangen braucht, sondern auch, dafs eine solche Beschränkung für die Ethik selbst schädlich sein, ja sie sogar unmöglich machen würde.

Es ist ja eine häufige Behauptung, dafs alle wahre Ethik mit der Annahme stehe und falle, der menschliche Wille sei nicht, wenigstens nicht gänzlich, dem Kausalitätsgesetz unterworfen. Man meint, es könne von moralischer Verantwortlichkeit nur dann die Rede sein, wenn der Mensch eine Ursachenreihe absolut von vorne anfangen, d. h. Ursache ohne Wirkung sein könnte. Einen solchen absoluten Anfang versteht man unter dem wenig geeigneten Ausdruck „die Freiheit des Willens". Wenig geeignet ist dieser Ausdruck schon aus dem Grunde, weil er in einer ganzen Reihe verschiedner, oft mit einander

verwechselter Bedeutungen gebraucht werden kann und gebraucht wird.

2. Auf den menschlichen Willen angewandt, läfst das Wort „Freiheit“ [1]) sich in wenigstens 6 (sechs) verschiednen Bedeutungen gebrauchen.

a. Diejenige Bedeutung des Wortes Freiheit, mit welcher die Debatte wegen „der Freiheit des Willens“ einzig und allein zu thun hat, ist die, der zufolge ein „freier“ Wille dem Kausalitätsgesetz nicht unterworfen ist, nicht wie andre Erscheinungen ein Glied der Ursachenreihe bildet, sondern Ursache ohne Wirkung ist. In diesem Sinne des Worts könnte man die Freiheit „Kausalfreiheit“ nennen. Um diese dreht sich der Streit, indem der Determinismus dieselbe verneint, der Indeterminismus sie anerkennt. Das, wovon man frei ist, ist hier also: alles. Frei wollen ist: ohne Ursache, von allem Vorhergegangnen unabhängig wollen.

b. Freiheit kann ferner blofs Abwesenheit äufsern Zwanges bedeuten. Hier werden dann nicht alle Ursachen ausgeschlossen, sondern nur diejenigen, welche aufserhalb der wollenden Persönlichkeit liegen. Derjenige ist frei, dessen Entschlufs durch keine äufsre Gewalt daran verhindert wird, in Handlung überzugehen. Hier ist also die Rede vielmehr von der Freiheit des Handelns als von der Freiheit des Wollens. Ich habe die Freiheit, aus meinem Zimmer zu gehen, wenn ich den Schlüssel in der Tasche habe, und die Thür nicht versperrt ist; entgegengesetztenfalls bin ich unfrei und mufs bleiben, wo ich bin.

c. Freiheit kann auch sein Freiheit von innerm Zwang. Man nennt oft das aus Schmerz oder Furcht entspringende Wollen unfrei, im Gegensatz zu dem aus Lust oder Hoffnung entspringenden Wollen. Selbst wenn die Thür offen

[1]) Das Wort wird jetzt vorwiegend in negativem Sinne gebraucht, so dafs man, sobald man dasselbe hört, fragen mufs: „Freiheit wovon?“ Dieser negative Sinn ist doch kaum der ursprüngliche. Steinthal (Allgemeine Ethik. Berlin 1885. S. 356 f.) bemerkt über das Wort „frei“: „Es kommt von einer Wurzel, welche hegen, schonen, Liebes erweisen, lieben und sich lieben machen bedeutet. Frei ist also lieb.“ Etymologisch hängt es zusammen mit den Wörtern Freund, Freude, Friede.

steht, gehe ich vielleicht nicht aus, weil ich befürchte, von einem lauernden Feinde überfallen zu werden. In solchen Fällen thue ich nicht das, wozu ich Lust habe; ich fühle ein Hindernis, welches bewirkt, dafs ich nicht mit ganzem und völligem Anschlufs des Gemüts handle. „Du baust dir ein Haus," sagt Augustinus, „weil du sonst keine Wohnung hättest. Die Notwendigkeit, nicht dein freier Wille, bewegt dich also zum Handeln." Den „freien" Willen in dieser Bedeutung bezeichnen wir in täglicher Rede oft als unsern „guten" Willen. Dafs ich etwas nicht mit meinem „guten" Willen thue, will heifsen, dafs ich es ungern thue, dafs ich es thue, aber mit einem starken Unlustgefühl, dafs ich es thue, weil ich das kleinere Übel dem gröfsern vorziehe. Wer dem Räuber, der mit dem Tode droht, sein Geld ausliefert, thut dies mit gutem Bedacht und durch einen bewufsten Willensakt; er kann aber sagen: „ich habe es gewollt — aber aus Zwang" (coactus volui, wie ein alter römischer Jurist dies treffend ausdrückte)[1]).

d. Viertens kann die „Freiheit" des Willens das Vermögen, die Kraft und die Tüchtigkeit des Willens bedeuten. Es dreht sich hier darum, wie viel der Wille ausrichten kann, nicht darum, inwiefern er von dem Vorhergegangnen abhängig oder unabhängig ist. Man kann ein Indeterminist sein, also meinen, der Wille sei durch nichts Vorhergegangnes bestimmt, und dennoch annehmen, dafs dieser kausalfreie Wille von überaus geringer Bedeutung in der Welt sei. Und man kann ein Determinist sein, also meinen, der Wille sei durchaus durch das Vorhergegangne bedingt, und dennoch annehmen, dafs dieser kausalbestimmte Wille eine aufserordentlich grofse Rolle in der Welt spiele. In dem berühmten Streit des Augustinus mit Pelagius drehte es sich eigentlich mehr um die Kraft und Tüchtigkeit des Willens (des natürlichen Menschenwillens) als um das Verhältnis des Willens zu dem Satze, dafs jedes Ding seine Ursache hat. Es galt ja eine Entscheidung, ob der Mensch übernatürlicher Hilfe bedürftig sei, um gut zu handeln, — also ob die menschliche Natur über hinlängliche Motive verfüge, nicht aber ob

---

[1]) Vgl. Jhering: Der Zweck im Recht. I. 2. Aufl. S. 17.

Motive überhaupt notwendig wären. Dieselbe Streitfrage wurde bekanntlich zur Zeit der Reformation wieder aufgenommen. In der Augsburgischen Konfession (I, 18) werden die Wörter Kraft oder Vermögen (vis) und Freiheit (libertas) auch als gleichbedeutend gebraucht. — Wie leicht diese Bedeutung des Wortes mit der zuerstgenannten (der Kausalfreiheit) verwechselt wird, läfst sich aus der Weise ersehen, wie die Indeterministen häufig das Wort „Vermögen" gebrauchen. Sie reden von der Freiheit als von dem Vermögen, absolut von vorne anzufangen. Machen sie aber einen Unterschied zwischen dem wirklichen Anfang selbst und dem Vermögen des Anfangens, so wird der Wille, das wirkliche Wollen ja dennoch abhängig, von seinem „Vermögen" nämlich. Dem strengen indeterministischen Gedankengang zufolge darf nichts dem „freien" Wollen vorausgehen, nicht einmal das Vermögen. Soll nämlich mit dem Worte „Vermögen" ein Sinn verbunden sein, so bedeutet dasselbe diejenigen Bedingungen unsrer Natur, welche vorhanden sein müssen, damit wir eine gewisse Thätigkeit ausüben können. Das Vermögen des Wollens kann vernünftigerweise ja doch nur die innern Bedingungen bedeuten, welche notwendig sind, damit ein Wollen eintreten kann.

e. Sehr häufig versteht man unter der „Freiheit" des Willens die Wahlfreiheit, das Vermögen des Wählens. Eine Wahl setzt keineswegs die Ungültigkeit des Kausalitätsgesetzes voraus. Sie setzt nur voraus, dafs man Vorstellungen von verschiednen möglichen Handlungen hat, welche man überlegt, das heifst untereinander vergleicht. Die Entscheidung für die auszuführende Handlung beruht dann nicht auf augenblicklichem Antrieb oder auf isolierten Affekten, sondern wird durch eine innre Debatte zwischen einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Gefühlen bestimmt. „Freiheit" bedeutet hier nicht den Gegensatz der Notwendigkeit, sondern den Gegensatz der Blindheit. Durch die Wahlfreiheit legt sich eine tiefere, zusammengesetztere Notwendigkeit an den Tag als durch die von augenblicklichen Affekten und Trieben erzeugte Handlung. Der „freie" Wille bedeutet hier: der reife, selbstbewufste Wille, der jedoch im Augenblick der Wahl sagt: „Ich kann nicht anders!"

Wer nur eine Möglichkeit kennt, der kann nicht wählen, der „hat keine Wahl". Dafs er nur eine Möglichkeit kennt, kann sehr verschiedne Ursachen haben. Diese können sein: begrenzte Erfahrung, nachlässiger Gebrauch der gemachten Erfahrungen, augenblickliche Indisposition, Leidenschaft, Schwachheit oder geradezu Geisteskrankheit. Aus solchen Ursachen läfst es sich auch erklären, dafs die verschiednen Möglichkeiten während der Überlegung nicht immer so deutlich auftreten, wie sie es sonst thun würden. Aber dies alles geht der Wahl voraus. Ob eine Wahl stattfinden kann, beruht also auf dem, was vorausgegangen ist. Die Wahlfreiheit widerstreitet dem Determinismus nicht, und nicht sie ist der Gegenstand des Streites.

f. Endlich kann das Wort „Freiheit" den Willen als den von ethischen Motiven beherrschten Willen bezeichnen. In diesem Sinne des Wortes ist nur der Gute frei. Es wird hier eine so hohe geistige Entwickelung und Übung vorausgesetzt, dafs das Gewissen bei jeder Überlegung und jedem Entschlufs entscheidende Bedeutung erhalten kann. Dies setzt aber offenbar wieder das Bestehen eines psychologischen Kausalzusammenhangs voraus. Durch Aufforderung oder Veranlassung zum Handeln mufs dann kraft der für die Verbindung der Vorstellungen untereinander und mit den Gefühlen gültigen Gesetze das Gewissen geweckt werden können[1]). Freiheit bedeutet hier, dafs gewisse Gedanken und Gefühle die Herrschaft erlangt und andre Gedanken und Gefühle verdrängt haben. Freiheit steht hier als Gegensatz der Knechtschaft unter der Gewalt sinnlicher und egoistischer Triebe und Leidenschaften. Bisweilen nennt man diese Freiheit die wahre oder die höhere Freiheit. Diese Bedeutung des Worts ist die älteste; sie rührt von Sokrates her und wird von Augustinus, Spinoza und mehreren andern gebraucht. Sie hat mit dem Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus durchaus nichts zu schaffen.

In diesem Zusammenhang werden wir nur von der erstgenannten Bedeutung Gebrauch machen können, wie wichtig die übrigen auch in andern Beziehungen sein mögen.

---

[1]) Psychologie S. 200; 381; 414 f; 441 f.

3. Es wird jetzt wohl von den meisten zugegeben, daſs keine theoretischen Motive, sondern praktisch-ethische zu der Behauptung führen, unser Wille sei dem Kausalitätsgesetze nicht unterworfen. Wenn man nur als Psychologe oder Historiker den Willen betrachtete, würde man schwerlich auf die Aufstellung einer solchen Behauptung verfallen. Es würde immer viele Willensäuſserungen geben, deren Erklärung man nicht würde finden können; hierin würde aber kein Grund für die Behauptung liegen, sie hätten keine Ursache. Dagegen meint man, eine solche Behauptung sei eine notwendige Voraussetzung der Ethik. Sollte es sich nun wirklich so verhalten? Sollten wir gezwungen sein, eine solche Disharmonie unsrer intellektuellen Natur und unsrer ethischen Natur anzuerkennen, daſs wir, um nicht die Gültigkeit des Ethischen zu verleugnen, den Grundsatz verleugnen müſsten, kraft dessen allein das Dasein uns verständlich werden kann? — Jedenfalls müssen wir uns wohl vorsehen, ehe wir uns auf eine so verzweifelte Auffassung einlassen. • Nicht allen fällt es so gar leicht, das Postulat der Kausalität beiseite zu schieben und an dessen Stelle andre Postulate zu statuieren, ungefähr wie man den Hausrock auszieht, um den Frack anzulegen.

Ich werde es deshalb versuchen, die Unhaltbarkeit des Indeterminismus[1]) darzulegen und zu zeigen, daſs der Determinismus sogar eine unentbehrliche Vorraussetzung der Ethik ist.

a. Der Indeterminismus zerreiſst das Band zwischen dem Individuum und der Gattung, ja zwischen dem Individuum und dem ganzen übrigen Dasein. Das Individuum steht nicht mehr als ein eigentümliches Glied im groſsen Zusammenhang des Daseins, sondern wird gerade an den entscheidendsten Punkten

---

[1]) In der dänischen Litteratur wird der Indeterminimus verteidigt von Heegaard (Om Intolerance. [Über die Intoleranz.] 1878), Wilkens (Sociologie. 1882), Kroman (Vor Naturerkendelse. [Unsere Naturerkenntnis.] 1883), H. Scharling (Kristelig Sädeläre. [Christliche Sittenlehre.] 1884). — Wenn man (wie letztgenannter Verfasser) meint, es gebe eine „höhere Vermittelung" des Determinismus und des Indeterminismus, so bin ich nicht im stande, diese Frage zu diskutieren, ganz einfach, weil ich keinen Sinn darin finden kann. Entweder ist das Kausalitätsgesetz für den Willen gültig, oder auch nicht. Welches Dritte kann es geben?

aus diesem herausgerissen. Es wird dem Indeterminismus daher unmöglich, das Dasein als eine Totalität aufzufassen. Jede tiefer gehende philosophische oder religiöse Anschauung wird unmöglich. Die einzige mit dem Indeterminismus vereinbare religiöse Anschauung ist der Polytheismus; denn jedes Wesen, das den absoluten Anfang einer Kausalreihe bilden kann, ist ein kleiner Gott, ein absolutes Wesen, und wir erhalten also ebenso viele Götter als wir „freie" Menschen haben. Vielleicht ist einem auch nicht so sehr an einer solchen Totalitätsauffassung gelegen. Die angeführte Betrachtung hat aber dennoch ihre Bedeutung, besonders wenn man gegen den Determinismus als eine gottlose oder antireligiöse Lehre polemisirt. Faſst man die Gottheit als ein absolutes und allmächtiges Wesen auf, so widerspricht die Annahme eines kausalfreien Willens endlicher Wesen sich geradezu selbst. Und wenn man hiergegen protestiert und behauptet, daſs wir hier einem „Mysterium" gegenüberstehen, so sehe man zu, wie zwischen Mysterium und Widerspruch zu unterscheiden ist[1]).

b. Eine deutliche Verwechselung der verschiednen Bedeutungen des Wortes „Freiheit" begehen die Indeterministen, wenn sie bald sagen, der Wille habe keine Ursache, bald, wir selbst seien Ursache unsrer Willensakte. Die zweite, vierte und fünfte Bedeutung werden hier mit der ersten vermengt. Denn wenn „wir selbst" Ursache unsrer Willensakte sind, so ist unser Wille nicht kausalfrei, sondern hat seine Ursache in unsrer Natur. „Wir selbst" sind in jedem Augenblicke etwas ganz Bestimmtes. Gewisse bestimmte Gedanken

---

[1]) Es ist gewiſs nicht historisch richtig, wenn Kroman (Unsre Naturerkenntnis) meint, das antireligiöse Gefühl habe gewöhnlich die Partei des Determinismus ergriffen. Vielmehr könnte man das Gegenteil behaupten; jedenfalls haben die rationalistischen Richtungen die Partei des Indeterminismus ergriffen (vgl. Pelagius wider Augustinus, Erasmus wider Luther, die Arminianer wider die orthodoxen Kalvinisten). Wenn Kroman selbst ausspricht, eine mathematische Weltformel sei unmöglich, wenn der Mensch einen freien Willen habe, so muſs er auch zugeben, daſs ein Widerspruch darin liegt, an einen allwissenden Gott zu glauben und zugleich die Kausalfreiheit des Willens anzunehmen. Denn der allwissende Gott muſs summus mathematicus sein und alles mit absoluter Pünktlichkeit voraussagen können.

und Gefühle, Anlagen, Instinkte und Triebe regen sich in uns, und in diesen ist der Ursprung der Willensakte zu suchen. Die beiden Begriffe: Selbstbestimmung und Kausalfreiheit, welche oft als identisch betrachtet werden, heben einander thatsächlich auf, sobald man mit dem Worte „Selbst" eine bestimmte Meinung verbindet, welche diese auch sei.

Hierauf erwidert der Indeterminist vielleicht: „Ich meine gerade, dafs wir in der Kausalreihe beim Menschen selbst Halt machen müssen. Gehen wir weiter und lassen wir auch seinen Willen [und sein Wesen?] eine Ursache haben, so wird ja die letzte Ursache seines Entschlusses weit über ihn selbst hinaus zu liegen kommen; er ist also nicht selbst Ursache." Die Antwort hierauf kann nur die sein, dafs es auf diese Weise gar keine Ursachen in der Welt geben würde. Dann wäre es nicht der Blitz, der den Mann tötete, sondern die Ursachen (die Elektrizität der Luft u. s. w.), welche den Blitz erzeugten; diese würden wieder nicht eigentlich Ursachen des Blitzes sein — u. s. w. ins Unendliche. Diese Betrachtung ist von Interesse; weshalb wendet man sie aber nur mit Bezug auf den Willen an? — Jedes Ding und jedes Wesen in der Welt ist sowohl Wirkung als Ursache. Je eigentümlicher und reicher ein Wesen ausgestattet ist, um so mehr Bedingungen setzt es voraus, und um so mehr Wirkungen können aus demselben hervorgehen. Es wird sich zeigen, dafs die Ethik diese Betrachtungsweise sehr gut annehmen kann, ja dafs sie dieselbe annehmen *mufs*.

c. Ist der Willensakt oder ein Teil desselben dem Kausalitätsgesetze nicht unterworfen, so steht er in seinem Verhältnis zur ganzen Persönlichkeit als etwas *Isoliertes* und *Zufälliges* da. Er wird nicht Fleisch von deren Fleisch, Blut von deren Blut. Nicht allein das Dasein kann dem Indeterminismus keine Totalität werden; auch in der einzelnen Persönlichkeit läfst sich kein Zusammenhang bewahren. Der Indeterminismus erleidet hier ein wunderliches Geschick. Er glaubt, die Würde des Menschen zu wahren dem Determinismus gegenüber, der den Menschen zur blofsen Maschine mache, — und da gerät er selbst dazu, den Menschen zu etwas viel Geringerem als einer Maschine, zu etwas Zusammenhangslosem

und Zufälligem zu machen. Wenn auf ein und dasselbe Motiv, ohne dafs mit den innern oder äufsern Verhältnissen, unter welchen gehandelt wird, eine Veränderung vorgegangen wäre, bald der eine, bald der andre Entschlufs folgt, wodurch unterscheidet sich denn eigentlich diese „Freiheit“ von Launenhaftigkeit und Zufälligkeit? Welchen Wert wird man derselben überhaupt beilegen können? Und wie kann man unter solchen Voraussetzungen noch davon reden, dafs ein Mensch einen gewissen Charakter habe?

d. Die ethische Beurteilung meiner Handlung geht davon aus, dafs die Handlung wirklich meine Handlung ist. Deswegen ist das ethische Urteil nur dann klar und bestimmt, wenn der psychologische Zusammenhang der Motive mit dem Entschlufs klar am Tage liegt. Je weniger meine Handlung durch Kenntnis meines Charakters und meiner Verhältnisse verständlich ist, um so leichter werde ich als unzurechnungsfähig betrachtet werden, [1]) und um so weniger werde ich mich selbst zur Verantwortung ziehen können. Wenn ich den Kausalzusammenhang des Willens aufgebe, gebe ich ja gerade das Merkmal der Zurechnungsfähigkeit auf!

Die juristische Betrachtungsweise stimmt hier mit der ethischen überein. Das Strafgesetz betrachtet aufgeregte Stimmung des Gemüts und Mangel an Überlegung als mildernde, Wiederholung, Rückfall und klare Überlegung als erschwerende Umstände. Dieser Betrachtungsweise liegt die Auffassung zu Grunde, dafs ein verbrecherischer Willensakt um so strenger zu bestrafen sei, je mehr derselbe als mit dem ganzen Charakter des Menschen zusammenhangend erscheint. Obgleich das juristische Urteil wesentlich mit der äufsern Handlung, nicht aber mit der innern Gesinnung zu schaffen hat, so ist es doch notwendig, dafs der Richter sich Einsicht in die Motive und den Ursprung der Handlung verschafft, nicht nur um den Grad der Strafe bestimmen zu können, sondern auch um völlig

[1]) Eins der Merkmale der sogenannten „maskierten Epilepsie“ ist gerade das Unmotivierte der ausgeführten Handlungen. Vgl. Tardieu: Étude médico-légale sur la folie. Paris 1880. S. 141. Krafft-Ebing: Die transitorischen Störungen des Selbstbewufstseins. Erlangen 1868. S. 53—61. — Siehe auch meine Psychologie. S. 437.

sicher davon überzeugt zu werden, dafs die Handlung wirklich ausgeübt ist. Je mehr es dem Richter verständlich ist, wie die Handlung notwendigerweise aus den vorliegenden äufsern und innern Verhältnissen entsprang, um so gröfsre Gewifsheit hat er, dafs das Individuum die Handlung wirklich verübt hat[1]).

e. Wenn mehrere neuere indeterministische Verfasser (Heegaard, Kroman) das Postulat der Kausalfreiheit auf das möglichst Wenige, „auf eine sehr kleine Gröfse, eine Kleinigkeit" beschränken, so ist nicht leicht zu verstehen, welche Bedeutung es haben kann, dafs ein so geringer Teil des Willensaktes kausalfrei wäre, da das ethische Urteil ja doch den Willensakt als Totalität betrifft. Man sieht, dafs der Indeterminismus, der erst den Zusammenhang des Daseins und dann den Zusammenhang der Persönlichkeit auflöst, schliefslich nicht einmal den einzelnen Willensakt als etwas Ganzes auffafst. Gewisse Prozente der Elemente desselben sollen kausalbestimmt, andre kausalfrei sein. Es wird uns nicht gesagt, ob der kausalfreie Bestandteil bei allen Willensakten desselben Individuums und bei Willensakten verschiedner Individuen gleich grofs sei, auch nicht, wie derjenige, welcher sich selbst zur Verantwortung zieht, geschweige derjenige, welcher andre beurteilen soll, entdecken kann, wie grofs der Bestandteil ist, und ob er in dem einzelnen Falle existiert. Aber auch hiervon abgesehen steht diese Annahme als etwas höchst Sonderbares da.

Wenn es, wie man gesagt hat[2]), „die Achillesferse des Determinismus" ist, dafs das Individuum nach jeder niedrigen Handlung das Recht hätte, zu sagen: „Es war notwendig, also ist es nicht meine Schuld!" — so ist es nicht leicht einzusehen, wie derjenige Indeterminismus, welcher nur einen unbedeutenden Teil der Handlung als kausalfrei betrachtet, die nämliche Schwierigkeit vermeiden kann, sofern diese überhaupt

[1]) Vgl. meine Psychologie. S. 433—435. — Anselm v. Feuerbach (Aktenmäfsige Darstellung merkwürdiger Verbrechen. Giefsen 1829. II. S. 502 f.) behauptet, ein Richter solle kein Todesurteil fällen, wenn er nicht verstanden habe, wie die Handlung entsprungen sei.

[2]) Kroman: Vor Naturerkendelse (Unsre Naturerkenntnis).

vorhanden ist. Das Individuum wird dann ja mit Recht sagen: „Nur ein Tausendstel der Handlung ist meine Schuld, da nur so viel derselben kausalfrei ist. Weshalb werde ich denn für die ganze Handlung verantwortlich gemacht? Ich habe keinen Mord begangen, sondern nur ein Tausendstel eines Mordes!“

Jener bescheidne Indeterminismus wird gerade durch seine Bescheidenheit daran verhindert, zu erreichen, was er erreichen will, und er versucht das Ding der Unmöglichkeit, ein zentnerschweres Gewicht an einem Spinngewebe hangen zu lassen. Wenn die Verantwortlichkeit wirklich mit der Kausalfreiheit steht und fällt, so müssen wir annehmen, daſs der Handelnde ebensowohl hätte den ganzen Willensakt, die ganze Handlung unterlassen können.

Dergleichen Bescheidenheit ist in der Geschichte der Theorieen gewöhnlich an dem Punkte zu finden, wo deren Lebenskraft und Selbstvertrauen verschwunden sind, und wo man, ohne es zu wissen, den Feind schon im eignen Lager hat. Die alten Behauptungen halten sich dann noch eine Zeitlang, ebenso wie rudimentäre Organe; es ist aber eine Illusion, wenn man meint, dieselben übten wirklich eine Funktion aus.

f. Die Wörter Verantwortlichkeit, Schuld und Zurechnungsfähigkeit sind, wie so viele andre ethische Ausdrücke, aus dem juristischen Gebiet ins ethische übertragen, oder besser, rühren aus einer Zeit her, da der Unterschied dieser beiden Gebiete sich noch nicht recht geltend machte. Daſs ich für eine Handlung verantwortlich gemacht oder als zurechnungsfähig betrachtet werde, heiſst, daſs ich dastehe als derjenige, welchem für die Handlung Belohnung oder Strafe erteilt wird. Weshalb die Handlung belohnt oder bestraft wird, das ist eine Frage für sich. Wie schon gezeigt (IV, 4), ist es durchaus nicht selbstverständlich, daſs eine Handlung zu belohnen oder zu bestrafen sei. Aber auch, wenn wir dies, indem wir auf die Theorie der Vergeltung eingehen, als selbstverständlich betrachten, ist es durchaus nicht notwendig, daſs der Wille, welcher verantwortlich gemacht wird, die absolut erste Ursache sei, eine Ursachenreihe absolut von vorn anfange. Die Vergeltung fordert nur, daſs es einen Menschen gebe,

an den man sich halten kann, und einen solchen gibt es, wenn der Ursprung der Handlung aus einem menschlichen Willen konstatiert ist. Der primitive Vergeltungsinstinkt geht nicht einmal so weit zurück; derselbe wird befriedigt, wenn nur ein Mensch aus derselben Familie oder demselben Stamme, wie der Thäter, für die Handlung leidet, und er verlangt Befriedigung, ob die Handlung eine wirklich gewollte sei oder nicht. Die Vorstellung von individueller Schuld und individueller Zurechnungsfähigkeit hat sich nur langsam emporgearbeitet. Die Forderung aber, der individuelle Wille solle keine Ursache haben, rührt aus einer metaphysischen Spekulation her, auf welche sich weder der primitive Instinkt noch das ethische Schuldgefühl einläfst.

Warum gehen wir nun in unserm ethischen Schuldgefühl nicht weiter zurück als bis zum Willen? Warum hält die Ethik hier auf und überläfst alles, was diesem vorangeht, der Psychologie? — Wir werden hier suchen, die Beantwortung dieser Frage von einem rein ethischen Standpunkt aus zu geben. Die juridische Verantwortlichkeit läfst sich erst behandeln, wenn wir in der Lehre vom Staate uns auf die Begründung der Strafgewalt des Staates einlassen.

In ethischer Beziehung bedeutet das Gefühl der Schuld, der Verantwortlichkeit oder der Zurechnungsfähigkeit, dafs ich fühle, dafs meine Handlung dem Urteil des Gewissens unterworfen ist. Die innere Sanktion (IV, 4) tritt in Kraft. Die Voraussetzung hiervon ist, dafs ich mir bewufst bin, die Handlung wirklich gewollt zu haben. Ich rechne mir dieselbe zu, weil sie nicht etwas mir Fremdes ist, weil sie ohne meinen Entschlufs gar nicht in der Welt existieren würde. Ich habe die Schuld, weil ich gewollt habe. Merke ich nun den Zwiespalt zwischen dem Willensakt, den ich als den meinigen anerkenne, und demjenigen, was ich als das Gute erkenne, so entsteht das Gefühl der Reue, ein Gefühl innerer Disharmonie, der Unwürdigkeit und Selbstverachtung, das sich bis zum höchsten geistigen Schmerz steigern kann. Dasselbe entsteht als ein Gefühl des Kontrastes, hervorgerufen durch den Gegensatz zwischen meinem wirklichen Wollen und meiner Anerkennung des Ideals. Dieses Gefühl entsteht unter den

angedeuteten Verhältnissen mit psychologischer Notwendigkeit.

Auch von einem deterministischen Standpunkt aus kann man die Reue sehr wohl definieren als „Misvergnügen mit sich selbst, weil man nicht anders gehandelt hat“ [1]). Solches Misvergnügen ist nur eine andre Form des im Augenblick der Reue entstehenden lebhaften Wunsches, man möchte doch anders gehandelt haben, eines Wunsches, der, wie ich sogleich zeigen werde, grofse praktische Bedeutung hat. Ein solcher Wunsch entsteht ganz natürlich, wenn man im Augenblicke der Besinnung sein Wollen und Handeln einer ernstlichen Prüfung unterwirft und findet, dafs es vor dieser nicht bestehen kann. Aus diesem Wunsch und dem hierdurch erzeugten Misvergnügen läfst sich jedoch nicht schliefsen, dafs man im Augenblicke der Handlung ebensowohl hätte ganz anders handeln können, als man wirklich handelte. Bei vielen entsteht vielleicht diese Illusion; sie datieren dann aber nur die durch Fehler und Reue teuererkaufte Erfahrung auf ein früheres Datum zurück [2]).

Mit der psychologischen Erklärung der Reue ist deren ethischer Wert und ethische Begründung aber noch nicht gegeben. Die Reue ist ein Schmerzensgefühl, und nur von einem absolut asketischen Standpunkt aus ist der Schmerz an und für sich etwas Gutes. Warum soll ich meine verwerfliche Handlung nicht so schnell wie möglich zu vergessen suchen, ebenso wie ich ganz natürlich unangenehme Erinnerungen fern zu halten suche? Nachdem Hamlet das Gewissen seiner Mutter erweckt hat, sagt diese: „O Hamlet! du zerspaltest mir das Herz!“, und er erwidert:

O werft den schlechtern Teil davon hinweg
Und lebt so reiner mit der andern Hälfte.

Warum meint die Ethik, dafs es nicht so schnell gehen kann, wie Hamlet meint, und dafs der Schmerz der Reue seine grofse Bedeutung hat?

Nicht, weil sie dem Prinzipe huldigt: „Mafs für Mafs“

---

[1]) Kroman: Vor Naturerkendelse (Unsre Naturerkenntnis).
[2]) Psychologie S. 442.

oder „Auge für Auge, Zahn für Zahn“. Die Lehre von der Wiedervergeltung ist keine ethische Lehre. Die Ethik kann nicht, wie Melanchthon, in der Reue Gottes entsetzlichen und unaussprechlichen Zorn erblicken, auch nicht, wie die Katholiken, eine Bufse oder Sühne. — Zu einer eingehendern Kritik der Lehre von der Vergeltung, als der in den schon angeführten Bemerkungen enthaltnen, wird sich bei der Untersuchung der Strafgewalt des Staates eine bessere Gelegenheit darbieten. Hier werde ich mich auf einen einzelnen Punkt beschränken, der in diesem Zusammenhang besonderes Interesse hat. — Der Vergeltungslehre zufolge müfste die Reue desjenigen die stärkste sein, welcher das gröfste Verbrechen verübt hat. Dies ist faktisch aber nicht der Fall, was darin seine psychologische Erklärung findet, dafs die Reue auf einem Kontrastverhältnis zwischen dem Ideal und dem wirklichen Wollen beruht, welches Kontrastverhältnis natürlich nur dann entstehen kann, wenn die Vorstellung vom Ideale lebhaft ist. Je lebhafter und entwickelter diese Vorstellung ist, um so mehr Handlungen werden in deren Licht betrachtet, und um so schärfer werden diese beurteilt werden. Deshalb ist das Gefühl der Reue oft bei den reinsten und besten Charakteren am stärksten. Auf einem schneeweifsen Hintergrund werden Flecken gesehen, die man sonst nicht bemerken würde.

Reue entsteht erst, wenn eine andre Gesinnung als die im Augenblicke der verwerflichen Handlung waltende erweckt ist. Die neue Gesinnung kann die alte aber erst nach einem Kampfe verdrängen. Es ist Zeit erforderlich, um ein neues Gefühl, wenn es mehr sein soll als ein auflodernder Affekt, die Herrschaft im Gemüt erreichen zu lassen, und es ist Zeit erforderlich, um ein bisher herrschendes Gefühl ganz zu verdrängen. Es wird dann notwendigerweise eine Übergangsperiode eintreten, während welcher sich beide zugleich im Bewufstsein regen. Dies sind die Geburtswehen, die der neue Charakter durchmachen mufs.

Nur in dem ausdrücklichen Bewufstsein von der Beschaffenheit des frühern Zustands hat man ein Anzeichen, dafs man über denselben hinaus gekommen ist. Wer es nicht ertragen kann, an seine frühere Aufführung zu denken, — wer das

Fegfeuer der Selbsterkenntnis nicht aushalten kann, der ist noch in seiner Vergangenheit befangen, ebenso wie der Geisteskranke nicht völlig genesen ist, solange er seine Krankheit nicht eingestehen will. Hier ist die Rede natürlich nur von dem Gericht, das der Einzelne in seinem eignen Innern hält; es ist nicht gesagt, dafs ein andrer das Recht hat, ihm die Rechnung abzuschliefsen. — Zu entscheiden, wo die Grenze liegt zwischen der notwendigen Selbsterkenntnis und dem krankhaften Brüten über dem, was nicht anders sein kann, das gehört zu den allerschwierigsten Fragen des Lebens; keine allgemeine Formel kann uns hierüber belehren. Melancholische Naturen werden sich — kraft der Expansion des Gefühls[1]) — leicht für schuldiger ansehen, als sie wirklich sind. Hierdurch wird die Thätigkeit gelähmt und der Trieb zum Fortgang unterdrückt[2]).

Denn die ethische Bedeutung des eindringlichen Bewufstseins von der Verwerflichkeit der Handlung, welches der Schmerz der Reue teils voraussetzt, teils erregt, ist die, dafs dasselbe anspornend und vorwärtstreibend wirkt. Es wird Aufmerksamkeit auf Dinge hervorgerufen, an denen man vorher blind und hart vorbei ging. Es entsteht ein Trieb, eine höhere Stufe zu erreichen, ein Trachten, welches auf natürliche Weise aus dem gefühlten peinlichen Widerspruch entspringt. Nur weil die Reue ein Motiv wird, ist sie ethischer Natur. Sie ist ein Mittel, das künftiger Entwickelung dienen kann. Die Ethik sieht vorwärts, nicht rückwärts, oder richtiger, sie sieht nur rückwärts, um desto besser vorwärts sehen zu können. — In dem Wunsche, anders gehandelt zu haben und im Schmerze, dies nicht gethan zu haben, erkennt man vielleicht etwas an,

---

1) Psychologie S. 384.

2) Es liegt oft eine egoistische Sentimentalität in der brütenden Reue und kleinlichen Selbstanklage. Goethe erzählt (in einem seiner Gespräche mit Eckermann) von einem kleinen Knaben, der sich über einen begangnen kleinen Fehler nicht beruhigen konnte. „Es war mir nicht lieb, dieses zu bemerken," sagt Goethe, „denn es zeugt von einem zu zarten Gewissen, welches das eigene moralische Selbst so hoch schätzt, dafs es ihm nichts verzeihen will. Ein solches Gewissen macht hypochondrische Menschen, wenn es nicht durch eine grofse Thätigkeit balanciert wird."

das sich seiner Zeit während der Überlegung geltend machte, damals aber nicht zur Herrschaft gelangen konnte. Wir sehen hier die grofse Bedeutung der innern Debatte vor dem Entschlufs. Selbst wenn die Triebe und Anregungen, die das Recht auf ihrer Seite hatten, unterliegen mufsten, ist dieser Kampf vielleicht doch nicht umsonst gewesen. Sie haben durch diesen Kampf gewonnen. Sie steigen wieder empor, wenn das Gemüt ruhiger geworden ist, und des Kontrastes wegen können sie nun vielleicht die Gewalt erreichen, die ihnen vorher fehlte.

g. Wenn das Kausalitätsgesetz nicht auf dem geistigen Gebiete Gültigkeit hätte, so würde das ethische Streben hoffnungslos sein. Nur da, wo Gesetzmäfsigkeit herrscht, kann mein Wille dergestalt eingreifen, dafs etwas ausgerichtet wird. Dafs wir in die äufsre Natur eingreifen und sie unsern Zwecken gehorsam machen können, wird dadurch ermöglicht, dafs wir die Gesetze der Natur kennen und wissen, welche Bedingungen wir herbeischaffen müssen, um zu erreichen, was wir wollen. Ähnlicherweise sind wir der menschlichen Natur gegenüber gestellt. Nur wenn Gesetzmäfsigkeit herrscht, können wir dieselbe an den Punkten ändern, wo sie unsern Idealen widerstreitet. Es gilt hier, Motive der rechten Art und Stärke zu schaffen, und dies mufs den psychologischen Naturgesetzen gemäfs geschehen. Was würde aber alle mögliche Anstrengung nützen, wenn unter den nämlichen Verhältnissen auf ein und dasselbe Motiv bald der eine, bald ein ganz andrer Entschlufs folgte? Was keine Ursache hat, kann ich nicht vorbereiten; diesem stehe ich als dem Zufälligen und Launenhaften gegenüber. Meines künftigen Wollens bin ich nur dann Herr, wenn zwischen meinem jetzigen und meinem künftigen Willen ein Kausalverhältnis besteht. Dann kann das, was ich jetzt als schwachen Anfang säe, zur kräftigen Pflanze emporwachsen.

Wir verstehen jetzt, warum die Verantwortlichkeit nicht weiter als bis zum Willen in der Kausalreihe zurückgeht. Dies kommt daher, weil es der Wille ist, den es zu verändern gilt. Was dem Willensakt vorausgeht, das interessiert uns in ethischer Beziehung nur, insofern es auf den Willen Einflufs hat. Nur indirekt werden wir deshalb wegen unsrer Gedanken und Gefühle zur Verantwortung gezogen, insofern sie nämlich den

Willen bestimmende Kräfte sind. Wie viel hier herbeizuziehen ist, das wird in den verschiednen Fällen natürlich sehr verschieden sein.

Aus nichts wird nichts. Diesen Satz mufs die Ethik um ihrer selbst willen gelten lassen. Es kommt darauf an, in sich selbst und in andern Wünsche und Triebe der rechten Art zu erregen und zu hegen. Wie weit der Einzelne im einzelnen Fall gelangen kann, das können nur Erfahrung und Versuche ihn lehren.

h. Schliefslich ist die sonderbare Behauptung noch mit wenigen Worten zu beleuchten, der Determinist müsse konsequent als blofser Zuschauer sowohl seines eignen Lebens als des Lebens andrer dastehen. Als ob man keine Freude oder kein Leid am Leben fühlen könnte und keine Lust zum Eingreifen, weil man annimmt, dasselbe sei bestimmten Gesetzen unterworfen! Gibt meine Verantwortlichkeit mir gar keine Zeit zum Denken, so kann ich natürlich kein Determinist werden. Dann kann ich aber auch kein Indeterminist werden, denn dies wird man auch nur durch Denken. Der Indeterminismus ist ebensowohl eine Theorie als der Determinismus, und es gibt Leute, denen es die gröfste intellektuelle Anstrengung kostet, sich darin hineinzuarbeiten, was der Indeterminismus denn eigentlich meint. Gehe ich jeden Augenblick in der Praxis auf, so kann ich nicht theoretisieren. Der Ackerbauer hat keine Zeit zum Studium der Chemie, wenn er unablässig pflügen und eggen soll. Es ist natürlich nicht jedermanns Sache, Psychologie und Geschichte zu studieren. Es kann Naturen geben, bei denen das Interesse, immer die Ursachen seiner eignen und andrer Handlungen zu finden, das praktische Interesse schwächen kann. Hierin dürfen wir aber nur den allgemeinen Gegensatz zwischen theoretischen und praktischen Naturen erblicken. Jeder mufs hier zusehen, wie viel Raum er der Theorie in seiner geistigen Haushaltung einräumt. Es ist natürlich unethisch, als blofser Forscher aufzutreten, wenn es eine Handlung gilt. Welcher noch so eifrige Physiker würde am Sterbebette eines seiner Lieben die Natur der Lichtwirkungen studieren? Wird man darum aber sagen, die Physik und die Liebe schlössen sich gegenseitig aus? Ich sei nun Indeterminist oder Determinist,

so kann ich die Psychologie des Willens nicht in demselben Augenblicke studieren, in welchem ich handeln soll; aber weil ich zwei verschiedne Dinge nicht zugleich ausführen kann, brauchen diese beiden Dinge einander doch nicht logisch zu widerstreiten. Ich kann nicht sogleich auf den Füſsen und auf dem Kopfe stehen; ich kann aber (vielleicht) erst das eine, später das andre.

VI.

DAS ETHISCH BÖSE.

---

1. Was das ethisch Böse ist, folgt schon aus dem vorher Entwickelten (III, 6. 10. 20). Dasselbe besteht in einer solchen mehr oder minder bewufsten Isolierung des einzelnen Augenblicks aus der Lebenstotalität des Individuums und des einzelnen Individuums aus der Lebenstotalität der Gattung, dafs daraus nicht nur ein Widerstand wider das, was die Wohlfahrt des Individuums oder der Gattung verlangt, sondern auch eine Erschlaffung der Ernergie und eine Auflösung des Zusammenhangs des Individuums oder der Gattung erfolgt. — Wir lassen uns hier etwas näher auf die psychologischen Ursachen dieser Isolierung ein.

In den meisten Fällen wirkt hier die Trägheit, der Widerstand gegen eine Veränderung des Zustandes[1]). Der einzelne Augenblick verlangt ohne Rücksicht auf andre Augenblicke durchlebt zu werden, das einzelne Individuum will sich nicht aus dem Kreise seiner eignen Interessen herausreifsen lassen um durch die Rücksicht auf andre bestimmt zu werden. Ein solcher Widerstand kann unbewufst ausgeübt werden. Derselbe kann berechtigt sein, insofern es eine Bedingung für

---

[1]) Vgl. I. G. Fichtes meisterhafte Darstellung. (Sittenlehre. Jena und Leipzig 1798. S. 262 f.) — Schon Spinoza erklärte die Sünde als geistige Ohnmacht (mentis impotentia) (Tract. polit. II, 20) und legte seiner Darstellung des ethischen Entwickelungsganges aus niedern in höhere Formen den Satz zu Grunde, dafs jedes Wesen geneigt ist, in seinem Zustande zu verbleiben (Eth. III, 6).

die Entwickelung des eigentlichen Wollens ist, daſs ein Eindruck nicht sogleich durch eine Handlung erwidert wird. In dem Widerstand, durch welchen es verhindert wird, daſs der Eindruck augenblicklich eine Bewegung auslöst, liegt also der Keim des ethischen sowohl als des nicht-ethischen Willenslebens. — Je klarer das Bewuſstsein wird, desto mehr nimmt die Trägheit den Charakter des Trotzes an. Das Bewuſstsein vom Guten kann durch Kontrastwirkung vielleicht sogar den Widerstand vermehren. Einen derartigen Fall beschreibt Paulus in dem Briefe an die Römer (Kap. 7): „Da aber das Gebot kam, ward die Sünde wieder lebendig.“ Oder die durch das Bewuſstsein vom Guten erzeugte Zwietracht und Doppelheit des Gemüts wird als etwas so Peinliches gefühlt, daſs man sich um jeden Preis davon befreien wird. Es wird dann keine Reue gefühlt; man sucht im Gegenteil das erwachte ethische Bewuſstsein zu verdunkeln oder durch sophistische Räsonnements zu verdrängen[1]), weil es den vorigen, einfachen Zustand, in welchem noch kein Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit war, stört.

Es ist hierbei von eingreifender Bedeutung, daſs die Vorstellungen sich schneller entwickeln als die Gefühle. Solange eine Vorstellung keine festen Anknüpfungspunkte im Gefühlsleben hat, wird sie trotz all ihrer idealen Gültigkeit keinen praktischen Einfluſs üben können[2]). Es wird natürlich eine ganze Reihe von Mittelstadien geben, in welchen die Vorstellung vom Guten zwar im Bewuſstsein auftritt, sich aber noch nicht mit gehörigem Nachdruck geltend machen kann. In diesen Mittelstadien finden die ethischen Kämpfe statt. Es gilt, den Widerstand wider die fernere und höhere Entwickelung zu brechen.

Die speziellern Formen dieses Widerstands werden auf den allgemeinen Gefühlsdispositionen oder Temperamenten beruhen, mit welchen die einzelnen Individuen sich von vorn herein einstellen[3]). Das düstre Temperament führt bei passiven

---

[1]) Psychologie S. 299; 380 f.; 415 f.
[2]) Ibid. S. 298 f.; 359 f.; 380 f.
[3]) Ibid. S. 444 f.

Naturen zur Verstimmtheit, Unempfänglichkeit und zum Mifsmut. Das Individuum entzieht sich allem, was Anspruch auf dasselbe machen will, namentlich auch den erheiternden und weckenden Eindrücken. Bei aktiven Naturen entstehen unter Voraussetzung dieses Temperaments Schadenfreude und Neid, Härte und Grausamkeit. Andrer Lust und Glück wird als schneidende Disharmonie gefühlt oder als Äufserung der Dummheit und Kurzsichtigkeit betrachtet. Es ist die Neigung vorhanden, von allem auf schmerzliche Weise berührt zu werden, und die Häufigkeit der Unlustgefühle erzeugt leicht Egoismus wegen der Aufmerksamkeit, die das Individuum auf sich selbst zu richten genötigt wird. Der Schmerz hält es davon ab, sich hinzugeben, sich selbst zu vergessen. — Das heitre Temperament führt in der Form der Passivität zur Genufssucht, zur Befriedigung der im Momente emporsteigenden Wünsche und Triebe. Bei aktiven Naturen führt es zum rücksichtslosen Thatendrang, zum Trachten nach Selbständigkeit, zur Herrschsucht oder zum Fanatismus. Es kann hier oft grofse Aufopferung und Anstrengung aufgeboten werden, um das Bedürfnis, seine eignen Kräfte zu fühlen, die egoistische Machtgier, zu befriedigen. Dies wird die heroische Form des Bösen. — Unter diesen Formen (und andern, die man noch würde schildern können) setzt das Individuum sich in sich selbst fest, macht sich selbst zum Zentrum, und macht völlige Hingebung unmöglich.

Es darf hierbei die fast in allen Fällen stattfindende Motivverschiebung nicht übersehen werden. Aus einer herrschenden Leidenschaft können sich sekundäre Motive (besonders in der Form des Affekts) entwickeln, indem man die Mittel zum Erreichen der von dem primären Motive gesetzten Zwecke sucht. So kann ein Mord, der aus Habgier hervorgegangen ist, in seiner Ausführung von kannibalischer Blutgier zeugen. Diese wäre vielleicht immer eine unentwickelte Möglichkeit geblieben, hätte jene nicht Veranlassung zu ihrer Erregung gegeben[1]). Der eine Teufel rief den andern zu Hilfe. Und dieser andre (das sekundäre Motiv) kann dann zuletzt in der Seele herrschend und allmächtig werden.

---

[1]) S. meine Psychologie p. 358 f.

Das Böse besteht also darin, daſs eine niedere Entwickelungsstufe aus Trägheit oder aus Trotz festgehalten wird, selbst nachdem das Bewuſstsein von der Möglichkeit einer höhern Entwickelungsstufe entstanden ist. Das Böse ist das Tierische im Menschen, Überreste einer frühern Lebensstufe. Die rohen und primitiven Formen der Erhaltung des Individuums und der Gattung sind böse im Vergleich mit höhern Formen. Aus den Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungsinstinkten in deren primitivsten Formen entwickelt sich das ethisch Böse. Das Brutale und Bestialische leistet heftigen Widerstand gegen die Humanisierung. —

Wir haben hier den Ursprung des Bösen nur psychologisch geschildert. Es muſs aber eingeräumt werden, daſs dieses nur einen abstrakten Grundriſs geben kann. Das Böse ist in concreto immer ein soziologisches Phänomen. Die allgemeinen psychologischen Elemente nehmen unter verschiednen geschichtlichen Verhältnissen speziellere Formen an. Und — was das Wichtigste ist — die Gesellschaft in ihren verschiednen Formen und Funktionen ist immer auch ein mitbestimmender Faktor. Die Art und die Intensität, mit welcher das Böse auftritt, ist durch die sozialen Lebenverhältnisse und Lebensformen bedingt[1]). Der Verbrecher ist, ebensowohl wie der Heilige und andere groſse Männer, ein Kind seiner Zeit und seiner Rasse. —

Wenn die theologische Ethik die Sünde aus dem Hochmut herleitet, so heiſst dies, wie Sibbern mit Recht gesagt hat, das Böse aus dem ärgsten Bösen herleiten. Man stellt hierdurch die Sache auf den Kopf. Erst durch eine Reihe von Entwickelungsstufen steigt die unbewuſste Trägheit, die indes auch nützlich sein kann, zum bewuſsten Abweisen jedes Versuches, das Individuum aus seiner Isolierung herauszuziehen. Erst auf dem Gipfel des durch die Trägheit eingeleiteten Widerstands macht das Individuum alles andre zum Mittel seines Genusses oder seines Machtgefühls. Statt eines unter vielen zu sein, hat es sich jetzt zum absoluten Zentrum gemacht oder doch zu machen versucht.

---

[1]) Vergl. hierüber G. Tarde: La criminalité comparée. Paris 1886.

2. Hier bietet sich von selbst die Frage dar: ein wie hoher Grad von Bewufstsein kann in den eben geschilderten Zuständen vorhanden sein? — Das Prädikat „böse“ wird von einem Standpunkte aus ausgesprochen, den derjenige, auf welchen es angewandt wird, nicht teilt. Der Augenblicksmensch teilt ja nicht den Standpunkt des Individualisten, und der Individualist teilt nicht die Anschauung desjenigen, welcher sich auf den Standpunkt der Familie, des Stammes, des Staates oder der ganzen Gattung stellt. Wenn der auf dem engern oder niedern Standpunkt Stehende vollständiges und klares Bewufstsein davon hätte, dafs jenes Prädikat für ihn gültig wäre und sich auf ihn anwenden liefse, so müfsten auch die entsprechenden Gefühle und Triebe in Bewegung gesetzt werden, und sein Charakter und sein Handeln müfsten anders werden. Das Böse mufs stets Unwissenheit und Verblendung enthalten: Unwissenheit, insofern die Vorstellungen nicht klar und vollständig sind; Verblendung, insofern gewisse herrschende Gefühle und Leidenschaften die rechte Entwickelung der Vorstellungen hemmen. In der Hauptsache hatte Sokrates recht in der Behauptung, die Sünde sei Unwissenheit, wenn man sich nur unter Unwissenheit etwas mehr als mangelhafte Aufklärung des Verstandes denkt, oder wenn man zur Unwissenheit die Verblendung hinzufügt um auszudrücken, dafs nicht nur die rechte Erkenntnis fehlt, sondern dafs auch positive Hindernisse deren Entwickelung und Herrschaft über das Gemüt hemmen. Diejenigen, welche böse handeln, „wissen nicht, was sie thun.“ Die Ursache hiervon liegt allerdings tiefer, als Sokrates sich dachte, jedenfalls tiefer, als er es auszudrücken vermochte.

Zu einem eigentlichen Willensakt gehört ja aber doch, dafs man sich seiner That klar bewufst ist! — Es ist hier daher zu unterscheiden zwischen dem Bewufstsein von den faktischen Verhältnissen, welche die Handlung betrifft, und dem Bewufstsein von dem ethischen Charakter der Handlung. Unwissenheit und Verblendung brauchen die faktischen Verhältnisse nicht zu betreffen. Ich kann bestimmt wissen, was ich thue, wie z. B. der Ketzerrichter weifs, was er thut, wenn er einen Menschen um des Glaubens willen zum Tode verurteilt, ohne darüber im klaren zu sein, dafs dies von einem höhern ethischen Standpunkte betrachtet

verwerflich ist. Eine solche Klarheit würde die Handlung unmöglich machen, denn es ist psychologisch unmöglich, wider seine bestimmte und völlige Überzeugung zu handeln, wenn diese nicht durch andere Antriebe verdunkelt und verdrängt wird.

Man könnte meinen, wir hätten dennoch ein solches Wollen wider unser besseres Wissen, wenn der Mensch sein ethisches Bewufstsein zu verdunkeln sucht, um die Zwietracht und Doppelheit los zu werden, welche entstehen, wenn jenes nicht sogleich zur Herrschaft gelangen kann. In dergleichen Fällen hat das ethische Bewufstsein aber noch keinen festen Fufs gefafst; sonst könnte die Peinlichkeit des geteilten Zustandes nicht das herrschende Motiv werden. Es wird nicht böse gehandelt mit vollem und klarem Bewufstsein, dafs es böse ist[1]).

Die theologische Vorstellung von einer „Sünde wider den Heiligen Geist" enthält deshalb eine psychologische Unmöglichkeit. Luther bezeichnet dieselbe in einer Predigt über dieses Thema als eine „Teufelssünde, die, wenn sie gleich öffentlich überweiset ist, dennoch nicht will überweiset sein" [2]). Wenn man

---

[1]) Erst in der neuesten Zeit haben grofse Dichter das Böse mit feinerer und tieferer Psychologie geschildert als der, die dem gewöhnlichen Teufelstypus zu Grunde liegt, welchen sogar Shakespeare in seinem Richard III. und seinem Jago gar zu sehr nachgebidet hat. In erster Reihe steht hier der Anfang von Dostojewskis Raskolnikow. Ich mufs aber auch auf eine einzelne Replik in Ibsens „Rosmersholm" verweisen. Die Schilderung des Charakters der Rebekka zu verteidigen, das kann ich nicht übernehmen; eine einzelne Replik ist aber meisterhaft. „Es gibt doch wohl zwei Arten von Willen in einem Menschen, sollt' ich meinen! Ich wollte Beate weg haben. Auf irgend eine Weise. Ich glaubte aber nie, dafs es dennoch kommen würde. Bei jedem Schritt vorwärts, den ich versuchte und wagte, war es mir, als ob etwas in mir schrie: Nun nicht weiter! Keinen Schritt weiter! — Und da konnte ich es dennoch nicht nachlassen. Ich mufste noch ein ganz kleines Stückchen versuchen. Nur noch ein einziges. Und dann noch eins — und immer noch eins. — Und da geschah es. — Auf die Weise geht so was zu." — Ein Dichter geringeren Ranges würde sie als einen Teufel geschildert haben, der mit vollem Bewufstsein seinen Plan legte und die vielen kleinen Nadelstiche, die ans Ziel führen sollten, klug berechnete.

[2]) Luther setzt hinzu: „Diese Sünde hätte ich zuvor nie gemeinet, dafs sie in der Welt wäre, als ich ein gelehrter Doktor war." Später befürchtete er aber, die Papisten, die dahin gerieten, dafs sie nichts wider die rechte Lehre sagen könnten, würden in dieser Sünde stecken bleiben.

sich aber nicht überzeugen lassen will, wie kann man dann überzeugt sein? Solange man sich nicht überzeugen lassen will, mufs ja doch ein Teil des Gemüts übrig sein, den die Überzeugung nicht mit voller Wirkung durchdrungen hat; wie könnte sonst ein solcher Wille entstehen? — Luther sagt: „Wenn einer dahin gerät, dafs er nichts hören noch sehen will, dazu seine Lästerungen verteidigen, so ist ihm nimmer zu raten noch zu helfen.“ Wer sich verteidigt, der beruft sich aber ja doch auf Gründe; der erkennt also noch die Gewalt der Wahrheit an, nur erkennt er nicht dasjenige als Wahrheit, was seine Gegner so benennen. Hier ist also noch etwas Gutes zurück. Gar keine Wahrheit anzuerkennen, das würde das durchaus Teuflische sein; dies würde aber zuletzt zu vollständiger Sinn- und Gedankenlosigkeit und vollständiger Ohnmacht führen. Absolut konsequente Bosheit wäre also absolute Dummheit, und der Volksglaube hatte den richtigen Instinkt, als er den bösen Teufel in den dummen Teufel verwandelte.

3. Einen Schritt weiter als die Verblendung liegt die Verstocktheit. Aber auch diese ist nicht mit der bewufsten Bosheit eins. Verstocktheit ist Verblendung, die sich festgesetzt hat, die in Fleisch und Blut übergegangen ist, so dafs eine Änderung des Charakters äufserst schwierig wird. Es würde indes unberechtigt sein, eine solche Verstocktheit als gleichbedeutend mit Unverbesserlichkeit zu betrachten. Unsere Erziehungskunst, sowohl die individuelle als die soziale, ist wohl kaum so weit vorgeschritten, dafs wir einen Menschen für absolut unverbesserlich erklären dürfen. Unsre Kunst und unsre Mittel sind vielleicht nicht genügend. Bisher ist aber auf diesem Gebiete weder so viel Kraft noch so viel Klugheit eingesetzt, wie die Menschheit auf andern Gebieten eingesetzt hat. Man hat sich damit begnügt, dergleichen Individuen in ein „Zuchthaus“ zu stecken und ihnen die Hölle des Jenseits in Aussicht zu stellen. Die Kunst und das grofse, geduldige Menschlichkeitsgefühl, die allein die hier vorliegenden Hindernisse besiegen können, sind erst im Werden begriffen.

(Irmischer: Luthers deutsche katechetische Schriften III. S. 77 f.) — Als gelehrter Doktor war Luther ein besserer Psycholog, denn als grofser Agitator.

VII.

DIE THEORIE DER WOHLFAHRT.

1. Das Böse kann nur durch das Gute recht verstanden werden. Wir gehen daher jetzt zur nähern Feststellung und Beleuchtung des den Inhalt der Ethik bestimmenden Prinzips über. Der Grundlage, auf welche wir uns hier gestellt haben, entspricht, wie früher gezeigt (III, 10—15), nur ein einziges Prinzip dieser Art, nämlich das Prinzip der Wohlfahrt. Dieses gibt die allgemeine Antwort auf die Frage: Was ist das Gute?

Aus mifsverstandnem idealistischen Interesse hat man oft übersehen, dafs der Begriff des Guten ein rein formeller Begriff ist, und hat mit diesem einen gewissen Kultus getrieben, ohne eine nähere Bestimmung desselben zu geben. Das wahre Gute, meinte man, müfste das an und für sich Gute sein, dessen Wert von nichts anderm abhängig wäre. Was ist das aber, das seinen Wert an sich selbst hat? Welcher Inhalt genügt dieser Bedingung?

Wie früher entwickelt, mufs diese Frage von den verschiednen ethischen Standpunkten aus auf verschiedne Weise beantwortet werden. Wenn eine uninteressierte und universelle Sympathie für die ethische Wertschätzung bestimmend ist, so kann nur dasjenige gut sein, was die Wohlfahrt bewufster Wesen erhält und erhöht, ihre Lust vermehrt oder ihren Schmerz vermindert. Jede Handlung, die in dieser Richtung wirkt, ohne fernere Wirkungen in entgegengesetzter Richtung herbeizuführen, ist hierdurch berechtigt, jede Handlung, von welcher das Gegenteil gilt, ist verwerflich.

Die Ethik arbeitet hier nur weiter an dem, was von der Hand der Natur eingeleitet wurde. Denn im grofsen und ganzen ist das Lustgefühl an den gesunden und natürlichen Gebrauch der Kräfte und an dasjenige gebunden, was das Leben erhält und fördert, das Unlustgefühl an das Gegenteil. Schmerz ist ein Anzeichen beginnender Auflösung des Lebens[1]). Wenn die Ethik unser Wollen und Handeln nach dem Grade schätzt, in welchem die Lust den Schmerz besiegt, so arbeitet sie — wegen des engen Zusammenhangs der Lust mit dem Leben, des Schmerzes mit dem Tode — an der Entwickelung des menschlichen Lebens, der menschlichen Vermögen und Kräfte in so reichem Mafse und auf so harmonische Weise, wie es nur irgend möglich ist. Die ethischen Probleme betreffen deswegen auch die Wertschätzung der Lust und des Schmerzes der einzelnen Augenblicke im Verhältnis zur Lebenstotalität des Individuums, und der Lust und des Schmerzes der einzelnen Individuen im Verhältnis zur Lebenstotalität der Gattung. Nur so weit, wie diese Wertschätzung möglich ist, läfst sich die Wertschätzung der Willensakte und Handlungen begründen und hat das ethische Handeln einen bestimmten Inhalt. Jeder Willensakt und jede Handlung ist wie ein ins Wasser geworfner Stein; die Bewegung pflanzt sich in gröfsern oder kleinern Kreisen fort, und die Wertschätzung beruht darauf, wie die Handlung in das Leben und Fühlen bewufster Wesen eingreift. Ebenso wie die theoretische Wissenschaft die eine Naturerscheinung durch eine andre erklärt, ebenso schätzt die Ethik das eine Gefühl nach andern Gefühlen: die Befriedigung, die der Handelnde bei seinem Wollen und Handeln fühlt oder durch dasselbe erlangt, ist nur dann unbedingt gut zu nennen, wenn die Wirkungen der Handlung nicht störend in das Lustgefühl andrer Wesen eingreifen. Jeder solche Eingriff mufs gerechtfertigt werden, indem er als notwendiges Mittel zu einer um so gröfsern Wohlfahrt des Leidenden selbst oder andrer nachgewiesen wird.

Wohlfahrt ist ein dauerhafter Zustand des Lustgefühls. Sie läfst sich vielleicht nur durch einen durch Schmerzen und Entbehrungen führenden Entwickelungsgang erreichen; sie ist

---

1) Psychologie. S. 343—347.

aber das Ziel, um dessentwillen Schmerzen und Entbehrungen ertragen werden. Man braucht kein Optimist zu sein, um die Wohlfahrt als objektives Prinzip der Ethik anzuerkennen. Denn hiermit ist gar nichts darüber gesagt, wie leicht das Ziel zu erreichen sei, oder in welchem Grade es sich überhaupt erreichen lasse. Sollte der Pessimismus recht haben, sollte alles Lustgefühl, alles Glück eine Illusion, und schmerzliche Brunst und Bedürfnis unser aller Innerstes sein[1]) — so wäre hiermit das Prinzip der Wohlfahrt doch nicht gestürzt. Es würde dann die Aufgabe vorliegen, möglichst grofse Linderung zu schaffen, und diese Linderung wäre dann die einzige erreichbare Wohlfahrt.

Nur von einem absolut asketischen Standpunkt aus, d. h. von einem Standpunkt, welcher behauptete, der Schmerz sei an und für sich und in Ewigkeit besser als die Lust, läfst sich das Prinzip der Wohlfahrt bestreiten. Ein solcher Standpunkt läfst sich aber gar nicht durchführen; sogar der Asket plagt sich selbst und andre nur, um hierdurch gröfsre Güter zu schaffen. Jeder ethische Gedankengang führt zuguterletzt an einen Punkt, wo es sich zeigt, dafs der letzte Grund zur Billigung einer Handlung derjenige ist, dafs an irgend einem Orte in der Welt Lust erzeugt oder Schmerz getilgt wird.

Wie schon vorher bemerkt (III, 11), ist der Widerstand wider dieses Prinzip teilweise Mifsverständnissen zu verdanken, welche durch Wörter verursacht wurden, und ich gebrauche zur Vermeidung solcher Mifsverständnisse daher lieber das Wort „Wohlfahrt“ statt „Glück“ oder „Nutzen“. — Unter „Glück“ denkt man sich oft etwas Zufälliges und Äufsres. „Glück (dänisch „Lykke“) wird es genannt,“ sagt P. E. Müller in seiner dänischen „Synonymik“, „wenn etwas Gutes uns widerfährt, das wir selbst nicht bewirken können.“ Diese beschränkte und äufsre Bedeutung des Wortes macht dasselbe zur Bezeichnung dessen, was wir hier meinen, ungeeignet. Hier soll vorläufig keine Art und kein Grad des Lustgefühls ausgeschlossen sein; die Rangordnung der verschiednen Lustgefühle wird sich erst vermittelst der folgenden speziellern Untersuchungen feststellen

[1]) Siehe über diese Lehre meine Psychologie S. 360—363.

lassen. — Bei „Nutzen“ denkt man leicht an das, was etwas anderm als Mittel dient, an und für sich also keinen Wert hat. Dieses Wort ist ein Geschäftsausdruck und hat in vieler Menschen Ohren einen üblen Klang, nur weil es nicht feierlich genug ist. Kehrt man sich aber mit überspannter Indignation von dieser schlichten Prosa ab, so übersieht man leicht, daſs das „an und für sich Wert haben“ nichts andres bedeuten kann, als das unmittelbare Mittel zur Befriedigung eines Gefühlsdranges zu sein. Als letzten Maſsstab finden wir stets wieder die Lust oder den Schmerz eines oder mehrerer bewuſsten Wesen. — Unter Wohlfahrt verstehe ich das „wahre“ Glück oder den „wahren“ Nutzen, indem ich es den folgenden Abschnitten überlasse deren Bedingungen näher darzulegen.

2. Der allgemeine Begriff der Wohlfahrt enthält indes einige Schwierigkeiten, die wir schon hier hervorheben müssen.

Läſst sich ein dauerhafter Zustand des Lustgefühls nicht auf sehr verschiednen Stufen der Entwickelung und auf sehr verschiednen Wegen erreichen? „Wahres“, oder besser, *wirkliches* Glück kann ja nichts andres bedeuten als völlige Befriedigung aller Bedürfnisse, die gefühlt werden können. Und das Bedürfnis, das man fühlt, richtet sich nach der Natur, die man nun einmal hat. Muſs nicht die Wohlfahrt oder das Glück des einen ebenso hoch stehen als dasjenige des andern, da ja jeder für sich nicht mehr erreichen kann als Befriedigung *seiner* Bedürfnisse, und da der eine natürlich keine Befriedigung eines Bedürfnisses nötig hat, das nicht er selbst, sondern ein andrer fühlt? Wie kann nun das Prinzip der Wohlfahrt einen Maſsstab für die Wertschätzung der Lustgefühle *verschiedner* Stufen und *verschiedner* Wesen abgeben?

Und zweitens: Führt die Entwickelung der menschlichen Vermögen und Kräfte, führt die gesamte Kulturentwickelung wirklich zur Wohlfahrt? Durch die Kultur werden allerdings die der Gattung zur Verfügung stehenden Mittel vermehrt und Fähigkeiten und Geschicklichkeiten ausgebildet, welche früher nicht vorhanden waren. Werden nicht zugleich aber auch die Bedürfnisse, sowohl die materiellen als die ideellen, vermehrt und folglich die Möglichkeiten der Entbehrung, des Schmerzes und der Disharmonie? Selbst die Entwickelung und Erweiterung

der Sympathie und des Pflichtgefühls bedrohen ja die Wohlfahrt, da man hierdurch an viel mehr Stellen verwundbar wird, gröfsre Forderungen an sich selbst und andre stellt und nicht so leicht Frieden und Ruhe des Gemüts findet!

Diese beiden Fragen, welche die Antinomien der Wohlfahrt ausmachen, werde ich, jede für sich, untersuchen.

3. Stuart Mill hat gesagt: „Es ist besser, ein unbefriedigter Mensch als ein zufriedenes Schwein, besser, ein unbefriedigter Sokrates als ein befriedigter Thor zu sein.“ Er begründet diese Behauptung damit, dafs selbst wenn das Schwein und der Thor das Gegenteil meinten, müfste ihr Urteil abgewiesen werden, weil sie keine Kenntnis des höhern Standpunktes besitzen, von welchem der Mensch und Sokrates das Leben betrachten, während der Mensch die Bedürfnisse des Schweines kennt und Sokrates den Thoren durchschaut. Man mufs sich nach dem Urteil derjenigen richten, welche beide Arten von Bedürfnissen kennen und deswegen eine Wertschätzung derselben anstellen können[1]).

Ich mufs indes für das Schwein und den Thoren ein Wörtlein einlegen. Die Schwierigkeit ist gröfser, als Mill glaubt. Der Mensch kennt allerdings die Bedürfnisse des Schweines, und es wird Sokrates nicht schwer fallen, sich in diejenigen des Thoren hineinzusetzen. Der Mensch hat aber nicht die Bedürfnisse des Schweines, Sokrates nicht die des Thoren als alleinherrschende Bedürfnisse, und doch kommt es in diesem Zusammenhang gerade hierauf an. Der Mensch kann sich nicht zum Schwein machen, ohne aufzuhören, Mensch zu sein[2]), und Sokrates wird sich kaum dergestalt mit dem Thoren identifizieren können, dafs die sokratischen Bedürfnisse ganz wegfallen sollten. Wenn nun das Schwein völlige Befriedigung aller seiner Bedürfnisse erreichen kann, ist sein Glück dann nicht gröfser als dasjenige des Menschen, dessen Wünsche und

---

[1]) Stuart Mill: Utilitarianism. — Einen ähnlichen Gedankengang findet man schon im Platon (Der Staat, 9tes Buch).

[2]) Wäre dies thunlich, so würde der Genufs vielleicht um so gröfser werden, wenn nämlich die Studenten im Faust recht haben mit den Zeilen:

Uns ist ganz kannibalisch wohl,
als wie fünfhundert Säuen.

dessen Trachten nie ganz erfüllt werden? Und der Thor, der nicht viele Gedanken hegt und keine grofsen Forderungen an das Leben stellt, ist der nicht glücklicher als Sokrates, der sein langes Leben damit zubringt, sich selbst kennen zu lernen und andre zu wecken, um zuletzt zu erklären, der Tod sei eigentlich besser als das Leben?

Es bezieht sich hier ja nicht auf eine bestimmte Summe äufsrer Güter, welche wirklich für dieses bestimmte Wesen Güter sind. Eine und dieselbe Summe Geldes kann dem einen ein grofser Gewinn, dem andern eine unbedeutende Kleinigkeit sein. Es ist ein psychologisches Hauptgesetz, dafs der Grad eines Gefühls durch die im Gesamtzustand des Individuums erzeugte Veränderung bestimmt wird[1]).

Endlich hat derjenige, welcher völlige Befriedigung seiner Bedürfnisse gewonnen hat, kein Motiv, seinen Zustand mit demjenigen andrer zu vergleichen. Dafs das Schwein sich nicht vom Menschen, der Thor sich nicht von Sokrates genieren läfst, kommt natürlich aus Mangel an Vermögen. Aber auch wo die intellektuellen Bedingungen eines solchen Vergleichs vorhanden sind, wird man keinen Stachel beim Vergleich fühlen, kein Bedürfnis haben, über seinen Zustand hinaus zu kommen. Es wird gehen, wie in Dantes Paradies[2]), wo es verschiedne Stufen der Seligkeit gibt, wo aber der Gedanke an die höhern Stufen den auf den niedern Stufen Stehenden keine Unruhe verursacht, weil ihr „Wille beruhigt ist, der nur wünschen läfst, was jetzt sie haben.“ Der Dichter setzt fort:

> Da ward mir klar, wie jeder Ort im Himmel
> Ist Paradies, wenn auch nicht gleichermafsen
> Des höchsten Gutes Gnade drauf sich senket.

Im Paradies Dantes ist daher alles Streben und alle Entwickelung vorbei. Wird es aber überall so gehen? Und wie läfst sich das Prinzip der Wohlfahrt bei einem Vergleich der

---

[1]) Psychologie S. 349.

[2]) Dante: Das Paradies. 3ter Gesang. — Und doch fühlen selbst die Seelen im Dante-Paradies Sehnsucht — nämlich nach ihren Leibern, und nach ihren Lieben, über welche sie sich erst recht freuen können, wenn sie an dem letzten Tage wieder in ihre Leiber gekleidet sind. (Das Paradies. XIV, 52 ff.)

Zustände verschiedner Wesen zu Grunde legen, wenn diese, jeder für sich, den Charakter vollkommner Zufriedenheit tragen?

Nachdem ich nun das hier auftretende Problem so scharf wie möglich gestellt habe, werde ich dessen Beantwortung versuchen.

Ebenso wie in der äufsern Natur keine absolute Ruhe zu finden ist, sondern überall Bewegung unter verschiednen Gestalten, ebenso ist auch die Wohlfahrt als absolute Befriedigung jedes Bedürfnisses jedes Wesens nur annäherungsweise möglich, und jede Annäherung an dieselbe wird Anfechtung unterworfen sein. Dies liegt darin, dafs jedes Wesen äufsre und innre Veränderungen erleidet. Die Natur und das Leben stehen nicht still, sondern sind fortwährend sowohl im Individuum als aufserhalb desselben thätig, und diese Veränderungen werden neue Bedürfnisse erregen und neue Aufgaben stellen.

Was die äufsern Veränderungen betrifft, so bedarf es keines nähern Nachweises. Wir suchen stets vergeblich, uns in ein idyllisches Dasein zurückzuziehen. Früher oder später wird das Idyll durch Veränderungen in der Aufsenwelt unterbrochen, welche neue Anstrengungen und Arbeiten notwendig machen.

Und mit den äufsern Veränderungen gehen die innern zusammen. Vorstellungen des Neuen und Fremden werden sich nicht auf die Dauer fernhalten lassen und werden Gefühl und Willen in Bewegung setzen. Wenn wir unsre psychologischen Gesetze auf die Verhältnisse in Dantes Paradies anwenden dürfen, so wird in den Seligen zugleich mit Vorstellungen von den höhern Lebensstufen auch das Trachten und die Sehnsucht nach Erreichung derselben entstehen. — Und auch wenn keine neuen Vorstellungen entstehen und wirken, so wird doch das Gefühl des Gegensatzes und der Abwechselung bedürfen, um sich frisch und lebhaft zu erhalten. Gleichförmigkeit und Wiederholung machen schlaff und schwach. Deshalb bedarf das Idyll als Kunstart der Andeutung eines gröfsern, mannigfaltigen und bewegten Lebens im Hintergrunde, um von Wirkung sein zu können. So wird in Goethes „Hermann und Dorothea“ der unruhige Hintergrund durch den Krieg und dessen Wirkungen

gebildet [1]). — Endlich wird, wenn die Einförmigkeit und Wiederholung nicht zum Rückgang und zur Erschlaffung führen, naturgemäfs ein Bedürfnis der Bewegung und Thätigkeit entstehen. Wir bewegen uns ja nicht allein, um bestimmte Zwecke zu erreichen, sondern auch, blofs um unsre Kräfte zu gebrauchen und der angesammelten Energie Abflufs zu verschaffen. Dieses Bedürfnis der Bewegung wird wachsen, je mehr Kräfte gesammelt werden, je länger die Ruhe dauert. Die hierdurch erzielte Thätigkeit wird neue Erfahrungen und somit neue Kämpfe herbeiführen [2]).

Wirken diese Ursachen auch nicht in dem Einzelnen, welcher den Zustand eines gewissen Gleichgewichts erreicht hat, so werden sie doch in der Gattung und zwar nach Verlauf weniger Generationen wirken. Es wird sich zeigen, dafs jede Erreichung eines Zwecks, wenn kein Rückgang oder keine Auflösung eintritt, nur der Anfang der Aufstellung eines neuen Zweckes ist. Wohlfahrt ist daher eine Illusion, wenn man einen passiven, ein für allemal erzeugten Zustand darunter versteht. Sie mufs in Thätigkeit, in Arbeit, in Entwickelung bestehen. Ruhe kann nur den vorläufigen Abschlufs bedeuten, die Erreichung eines neuen Niveaus, auf welchem sich ein neuer Entwickelungsgang einleiten läfst. Unsre erste Definition der Wohlfahrt als eines dauerhaften Zustandes des Lustgefühls brauchen wir darum doch nicht zurückzunehmen. Was zurückgewiesen werden mufs, ist nur die Vorstellung eines passiven Zustandes. Thätig-

---

[1]) Nachdem Schiller in dem grofsartigen Gedicht „Das Ideal und das Leben“ den Übergang aus dem schweren Kampf mit der Wirklichkeit in die ideale olympische Harmonie geschildert hatte, hegte er den Plan, ein Idyll, die Schilderung eines über allen Streit erhabnen seligen Daseins, zu verfassen. Er betrachtete dies als die höchste poetische Aufgabe. Er erblickte jedoch die Notwendigkeit, jedenfalls an den Streit und den Kampf des Menschenlebens zu erinnern: „Die Hauptfiguren wären schon Götter, aber durch Hercules kann ich sie noch an die Menschheit anknüpfen, und eine Bewegung in das Gemälde bringen“. (Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm v. Humboldt. Stuttgart und Tübingen 1830 S. 328.) — Der Plan wurde nicht ausgeführt.

[2]) Eine Darstellung der hier angewandten psychologischen Gesetze findet sich in meiner Psychologie, besonders 116 f.; 348 f.; 391 f.

keit ist ebensowohl ein Zustand als Ruhe. Einer natürlichen Illusion wegen denken wir unsre ferner liegenden Zwecke gern als ruhende Zustände. Wegen der Entfernung können wir die Mannigfaltigkeit, die sie enthalten, und die Aufgaben, die sie stellen, nicht erblicken. Aus dieser Illusion werden wir stets durch die wirkliche Erfahrung herausgerissen.

Es ist hier ein bedeutungsvoller Parallelismus zwischen der Theorie der Wohlfahrt und der Theorie vom Gewissen (vgl. IV, 3—4). Keine derselben kann einen absoluten Abschlufs aufstellen, beide führen uns dagegen auf den Gedanken eines unabsehbaren Entwickelungsganges. Zugleich findet eine Wechselwirkung derselben statt. Denn eine je höhere Vorstellung man von dem hat, was zur Wohlfahrt gehört, um so mehr werden die Sympathie und das Gewissen geübt und entwickelt, da sie um so mehr Aufgaben zu behandeln genötigt werden. Und je feiner und schärfer die Sympathie und das Gewissen entwickelt sind, um so gröfsre Forderungen stellen sie an dasjenige, was (bei andern und bei uns selbst) den Namen der Wohlfahrt verdienen soll. Der ist leicht zu befriedigen, dessen Auge abgestumpft und dessen Gesichtskreis eng ist. Durch unsre sympathischen und ethischen Gefühle wächst unsre Persönlichkeit, und diese erwachsene und erweiterte Persönlichkeit hat natürlich sowohl gröfsere Bedürfnisse als gröfsere Kräfte, sie zu befriedigen.

Wenn grofse Geister oft von dem Glück, das sich in der Welt erreichen läfst, herabsetzend reden, so denken sie mehr an die passiven Zustände, welche die Zwischenräume zwischen Perioden grofser Thätigkeit ausfüllen, als an die Thätigkeit selbst, die sie zu grofsen Geistern gemacht hat. Es ist psychologisch verständlich, dafs sie während der Perioden der Thätigkeit, da das Leben sich stark in ihnen regte, nicht an ihren eignen Zustand dachten, sondern in der Arbeit für ihr Werk aufgingen. Es ist immer eine mifsliche Sache, wenn die Aufmerksamkeit von dem Gedanken an den Zweck auf das Lustgefühl hinüberschlüpft, welches dessen Erreichung schenken kann[1]). Hierdurch wird getrennt, was nicht getrennt werden

---

[1]) Psychologie S. 410—413; 428.

sollte, und der Zustand wird aus einem aktiven in einen passiven verändert, so daſs die eben erwähnte Illusion entsteht. — Ein *erreichter* Zweck ist ohnehin nicht im stande, den Thätigkeitstrieb zu erregen, und das mit der Vorstellung von demselben verknüpfte Gefühl kann daher weder stark noch lebhaft werden.

Das Höchste, was wir uns denken können, ist ein Fortgang, in welchem jeder einzelne Schritt als ein Gut gefühlt wird, weil er unsre Kräfte in Bewegung setzt, ohne sie über ihr Vermögen anzuspannen.

Hierdurch sind wir zur zweiten der aufgeworfnen Fragen hinübergeführt, zur Frage von der ethischen Bedeutung der Kulturentwickelung.

4. Wohlfahrt besteht in Thätigkeit, aber darum ist doch nicht alle Thätigkeit nützlich. Durch diesen Satz ist das Verhältnis zwischen *Ethik* und *Kultur* vorläufig bezeichnet. Die Kultur ist der weitere Begriff, die Ethik der engere. Alles ethische Streben ist Kulturthätigkeit, aber nicht alle Kulturthätigkeit ist ethisch.

Unter Kultur verstehen wir die Bearbeitung des von der Natur gegebnen Stoffes. Es lassen sich indes zwischen Natur und Kultur keine festen Grenzen ziehen. Was von dem einen Gesichtspunkte aus Kultur ist, wird von einem andern Gesichtspunkte betrachtet Natur. Denn was die eine Generation mühselig erzeugt, ist für die folgenden eine gegebne Grundlage. Nicht einmal in der Tierwelt finden wir immer das reine und bloſse Naturleben. Der Vogel hat sein Nest, das er sich selbst gebaut hat, und der Fuchs seinen Bau, den er selbst gegraben hat. Und auſserdem hat jede Generation in ihrer Natur ein Erbtum von der Erfahrung und der Thätigkeit früherer Generationen.

Der Begriff „Kultur“ ist an und für sich ein rein formeller Begriff. Bearbeitung und Wirksamkeit sagen uns nichts darüber, ob zum Nutzen und Fortgang gearbeitet und gewirkt wird. Das sogenannte Kulturbewuſstsein kann oft eine herzlose Freude beim Anblick der vielen thätigen Räder, der vielen sich kreuzenden Fäden sein, die zu einem sinnvollen Gewebe verknüpft werden. Man denkt dann weder daran, was durch all dieses

erreicht wird, noch an diejenigen, welche unter den rollenden Rädern zermalmt werden. Welchen Wert hat eigentlich die ganze rastlose, von der einen Generation nach der andern fortgesetzte Arbeit? Unsre Geschicklichkeiten und unsre Bedürfnisse steigen; wäre es aber nicht besser, dieser neuen Geschicklichkeiten und dieser neuen Bedürfnisse überhoben zu werden, wenn die Wohlfahrt sich auf einfachere und leichtere Bedingungen erreichen liefse? — Wir werden durch diese Frage wieder an die erste im Begriffe der Wohlfahrt liegende Schwierigkeit erinnert. Die beiden Schwierigkeiten, welche dieser Begriff uns darbietet, stehen in so enger Verbindung miteinander, dafs die Überwindung der zweiten die Fortsetzung der Überwindung der ersten bildet. Von der Wohlfahrt als passivem Zustande mufsten wir zu der Wohlfahrt als Thätigkeit übergehen; hier erweist sich aber eine nähere Begrenzung als notwendig.

Diese Begrenzung ist mit der allgemeinen Theorie von dem Zusammenhang des Lustgefühls mit dem gesunden, natürlichen, das Leben erhaltenden Gebrauch der Kräfte gegeben. Die Thätigkeit hört auf, Wohlfahrt zu sein, wenn sie entweder die Kräfte übermäfsig anspannt, oder wenn die Kräfte zerstreut und zersplittert werden, oder wenn die Anwendung der Kräfte einseitig in einer einzelnen Richtung auf Kosten andrer wichtiger Richtungen geschieht. Wo der Widerstand gröfser ist, als zur Entfaltung der Kräfte notwendig, da werden Schmerz und Leiden entstehen; und solche schmerzhafte Thätigkeit läfst sich nur rechtfertigen als Übergang in einen Zustand, in welchem ein harmonischeres Verhältnis zwischen den äufsern und den innern Bedingungen erzielt ist. Wenn die Kräfte nicht zuletzt auf einen gemeinsamen Zweck gesammelt werden, wird das Leben in Bruchstücke aufgelöst, und es wird kein totales Lebensgefühl möglich. Und schliefslich wird sich, wenn einige Kräfte auf Kosten andrer geübt werden, ein Mifsverhältnis zwischen dem Innern und dem Äufsern zeigen; die einseitig entwickelten innern Kräfte werden den von den äufsern Lebensverhältnissen gestellten mehrseitigen Forderungen nicht entsprechen. In diesen drei Beziehungen kann die Kulturentwickelung sich irre führen lassen. Sie hat die Tendenz, die

Bahn jeder neuen dargebotnen Thätigkeitsrichtung einzuschlagen, indem sie sich durch die augenblickliche Befriedigung, die hierdurch zu gewinnen ist, leiten läfst. Es liegt in der Kulturthätigkeit etwas Blindes und Rücksichtsloses, was mit ihren Vorzügen und mit ihren Mängeln in Verbindung steht. Sie läfst nicht gern irgend eine Möglichkeit unversucht; sie streckt ihre Fühler nach allen Richtungen aus; hierdurch werden bedeutungsvolle Erfahrungen gemacht, sie kann hierdurch aber auch den einzelnen Individuen und der Gattung Disharmonie und Leiden verschaffen.

Die Kultur ist nicht Gegenstand einer Wahl. Sie ist die Fortsetzung der Naturentwickelung und läfst sich ebensowenig aufhalten wie diese. Die Ethik mufs sie also als eine Thatsache nehmen. Die Ethik fühlt nicht eben Bewunderung für eine Weltordnung, in welcher keine Entwickelung möglich scheint ohne Überspannung der Kräfte, ohne Einseitigkeit und Zersplitterung im Gebrauch der Vermögen. Sie ist nicht so hartherzig, dafs sie über dem anscheinend Glänzenden der äufsern Resultate die Angst und den Schmerz, den Schweifs und das Blut, wodurch diese errungen sind, vergessen könnte. Sie fordert deshalb, dafs die schweren Lasten erleichtert, die zersplitterten Kräfte gesammelt und alle wertvollen Fähigkeiten entwickelt werden. Die Forderungen, welche sie auf diese Weise an die Kulturentwickelung richtet, sind mit denjenigen verwandt, welche sie an das menschliche Wollen und Handeln überhaupt richtet (III, 20), obgleich dieselben sich hier nicht ganz ebenso formulieren lassen. Anderseits ist sie aber auch nicht so sentimental und kurzsichtig, dafs sie vergessen sollte, dafs Fortgang nur durch Anstrengung und Leiden eintreten kann. Nur in der Teilnahme an der Kulturarbeit findet sie eine wirkliche Aufgabe und einen wirklichen Inhalt des Willenslebens. Jede Ethik, die sich nicht auf mystische oder asketische Weise von dem wirklichen Leben zurückzieht, mufs die Sache aus diesem Gesichtspunkte betrachten.

Die ethische Hauptaufgabe der Kultur gegenüber ist die, einzuschärfen, dafs das Leben nicht zum blofsen Mittel zur Lösung unpersönlicher Aufgaben gemacht werden darf. Die Kultur ist ein Mittel für die Persönlichkeiten, nicht umgekehrt.

Das persönliche Leben darf weder in fruchtlosem Kampfe gegen unüberwindlichen Widerstand vergeudet noch durch allzu grofse Mannigfaltigkeit oder Einseitigkeit zersplittert und beengt werden. Die Kultur enthält die Möglichkeit, dafs die Menschen mit ihren höhern Zwecken wachsen können; diese Möglichkeit will die Ethik benutzt wissen. Die Schwärmerei für den Naturzustand ist unethisch, wenn sie zum Aufgeben der Arbeit führt. Ein dürftiger Inhalt läfst sich leicht ordnen: wo keine Verschiedenheiten und Gegensätze sind, da ist es gar leicht, geistige Disharmonie fern zu halten. Oft kann allerdings eine Beschränkung der Bedürfnisse die einzige Möglichkeit sein, den Sieg über die Hindernisse davonzutragen. Oft aber kann gerade der Umstand, dafs Mangel und Entbehrung gefühlt werden, neue Kräfte erwecken und hierdurch eine Befriedigung ermöglichen, die sonst nicht möglich gewesen wäre. Keine der beiden Behauptungen — dafs zur Erreichung der Wohlfahrt die Bedürfnisse beschränkt, oder dafs sie vermehrt werden müfsten, — ist deshalb unbedingt wahr.

Dies kommt zur Verwendung, wenn die Frage entsteht, mit welchem Recht man das jezeitige Gleichgewicht und Glück aufhebt, um die Menschen auf neue Wege in dem Gebiete der geistigen oder der materiellen Kultur zu führen. So, wenn wilde Völker aus ihrem „Naturzustand“ gerissen werden, — wenn man das Kind seiner Illusionen beraubt oder neue Bedürfnisse in ihm erregt, — wenn man den Zweifel erweckt, wo vorher ein blinder, aber zuversichtlicher Glaube waltete. Die Entscheidung läfst sich in dergleichen Fällen nur vermittelst des Prinzips der Wohlfahrt treffen. Hat man die Gewifsheit, dafs auf dem neuen Wege ein neues Gleichgewicht, eine neue Befriedigung zu erreichen ist, die festern Boden und reichern Inhalt hat als die vorhergehende, so ist es berechtigt, einzugreifen. Und dies wird Pflicht, wenn man einem Zustand des Nachtwandelns gegenübersteht, der für das schlafende Individuum selbst und für andre unheilvoll enden kann. Das Idyll des einen Menschen kann andern Schaden und Schmerz verursachen oder allenfalls ihr Glück verringern. Es kann unbenutzte Kräfte geben, deren die Gattung bedarf, wenngleich das Individuum bisher kein Bedürfnis gefühlt hat, dieselben zu

benutzen. Selbst wenn ein schmerzhafter Stofs zu deren Erweckung notwendig ist, kann es Pflicht sein, diesen zu geben.

Wenn wir unser Betragen stets nach dem Drang und den Bedürfnissen richteten, welche die Menschen im gegebnen Augenblick haben, würden wir hierdurch das Niveau des menschlichen Lebens und der menschlichen Kultur senken. Das Prinzip der Wohlfahrt verlangt, dafs wir den Kampf mit Vorurteilen und mit der Trägheit nicht scheuen. Das Beste, was man für andre thun kann, ist oft, sie ganz einfach fühlen zu lassen, dafs sie in ihren Wünschen und Bedürfnissen noch zu niedrig stehen und keine hinlänglichen Forderungen stellen. So geht — um ein einzelnes Beispiel zu nehmen — der grofse Künstler oft seine einsame Bahn, von dem grofsen Haufen unverstanden oder sogar verkannt. Und dennoch folgt er, ohne vielleicht daran zu denken, dem Prinzip der Wohlfahrt, wenn er die Forderungen der Kunst streng wahrt. Er vermehrt das geistige Kapital der Gattung und schenkt derselben eine Kraft, welche später in grofsen Kreisen wirken kann. Nur eine kurzsichtige Auffassung und Anwendung des Wohlfahrtsprinzips bleibt bei dem augenblicklichen Bedürfnisse stehen, statt auf die bleibenden Lebensbedingungen und die bleibenden Quellen neuen Lebens und neuer Thätigkeit Rücksicht zu nehmen. Goethe sagt (in einem Gespräch mit Eckermann): „Ich habe in meinem Berufe als Schriftsteller nie gefragt: was will die grofse Masse, und wie nütze ich dem Ganzen? sondern ich habe immer nur dahin getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen. den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern, und dann immer nur auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte.“ Hätte er sich nach dem Geschmack und den Fähigkeiten des Publikums richten wollen, so würde er vielleicht gröfsre augenblickliche Wirkung erzielt haben, seine Werke hätten dann aber auch kürzeres Leben gehabt, und er wäre nicht der grofse Lehrmeister vieler Generationen geworden.

In diesem Zusammenhang läfst sich die bekannte Behauptung, der Zweck heilige das Mittel, beleuchten. Wenn ein Mittel unethisch ist, so wird es sich gewöhnlich zeigen, dafs dessen Anwendung gröfsres Verderben anrichtet als das Auf-

geben des ethischen Zweckes. Wer in einer edlen Absicht einen Mord verübte, der würde wegen der hierdurch begangnen Übertretung der elementarsten Gesetze menschlichen Verkehrs ein gröſsres Übel erzeugen, als er durch Erreichung seiner Absicht abzuschaffen vermöchte. Auſserdem wird es sich meistens erweisen, daſs durch solche Handlungen, welche nur durch den Zweck „geheiligt" werden sollten, eigentlich bloſs die äuſsern Folgen oder Symptome betroffen werden, nicht aber die eigentliche Ursache. So bei politischen Attentaten und ähnlichen Handlungen. Wirklich ethische Zwecke bedürfen zu ihrer Verwirklichung eines langen Entwickelungsganges und werden oft gerade erst dann ermöglicht, wenn die elementaren ethischen Gesetze, deren Übertretung man zur Förderung des Zweckes als erlaubt ansieht, nicht übertreten werden. Der Meuchelmörder, dessen Zweck es ist, durch seine Handlung dem Vaterlande bessere Zustände zu verschaffen, macht dies oft gerade durch seine eigne Handlung unmöglich. Bessere Zustände eines Volks werden erzielt, wenn man auf dessen Charakter und Gesinnung einwirkt, wenn man dessen Kräfte und Hilfsquellen entwickelt. Hat ein Volk nicht das Vermögen, sich selbst zu regieren, so hilft es nichts, daſs es seinen Tyrannen los wird, namentlich, wenn der ledige Platz gleich wieder besetzt wird. Auch obengenannter berüchtigte Satz entspringt deshalb, wenn er als allgemeiner Satz gelten soll, aus einer kurzsichtigen und inkonsequenten Anwendung des Prinzips der Wohlfahrt. Ich sehe hier von der subjektiven Seite der Sache ab (die von Pascal in seiner Polemik mit den Jesuiten zunächst hervorgehoben ward), von der Doppelheit des Charakters und der Motive nämlich, welche die Vereinigung unethischer Mittel mit ethischen Zwecken voraussetzen muſs. Nur auf erkünstelte und sehr bedenkliche Weise kann diese Vereinigung psychologisch möglich werden, und es wird stets die Gefahr vorhanden sein, daſs das Mittel sich auf Kosten des Zwecks breit macht. Pascals Anklage wider die Jesuiten war gerade die, daſs sie die Leute lehrten, „den Zweck zu verdrehen", um die Handlungen, die ihnen gefielen, ausführen zu dürfen. Wenn z. B. Christus es verbietet, Böses mit Bösem zu vergelten, so machten jesuitische Moralisten

darauf aufmerksam, dafs Christus uns ja doch nicht verbietet, unsre Ehre zu wahren; wir dürfen also denjenigen verfolgen, welcher uns Böses zugefügt hat, wenn wir es nur in der Absicht thun — nicht Böses mit Bösem zu vergelten — sondern unsre Ehre zu wahren[1])!

[1]) Pascal: Lettres écrites à un provincial. VII.

VIII.

INDIVIDUELLE UND SOZIALE ETHIK.

---

1. Man hat die Ethik oft einteilen wollen in die Lehre von den Gütern, die Lehre von den Pflichten und die Lehre von den Tugenden, indem man in diesen drei Begriffen die wichtigsten Gesichtspunkte des Ethischen zu finden glaubte. Im vorhergehenden sind alle drei Begriffe vorgekommen. — Der Begriff der Güter bildet sich, sobald vom praktischen Handeln die Rede wird; denn alles bewufste Handeln wird durch Zwecke bestimmt und erhält seinen Charakter durch solche. Ein Gut ist alles, was einem Bedürfnis abhilft und ein Gefühl der Lust erregt. Ein Zweck, der nicht als ein Gut betrachtet wird, ist sich selbst widersprechend. Der Begriff „Gut“ in seiner Allgemeinheit ist allen praktischen Wissenschaften gemeinsam; er kommt ebensowohl in der Nationalökonomie und der Rechtslehre vor als in der Ethik (III, 1. 14). — Der Begriff der Pflicht entsteht, sobald die Herbeischaffung von Gütern dem Menschen zur Aufgabe gemacht wird, und sobald die engere Rücksicht der höhern untergeordnet werden mufs. Vom Gesichtspunkt der Selbsterhaltung aus ist es Pflicht, die augenblickliche Befriedigung der Erhaltung des Lebens als Totalität unterzuordnen, wie es vom Gesichtspunkt der Gattung aus Pflicht ist, die rein individuellen Interessen den gemeinsamen unterzuordnen (III, 5—6; 9—10). — Was mit Rücksicht auf die einzelnen Handlungen die Pflicht ist, das ist die Tugend mit Rücksicht auf die Charaktereigenschaften, die in den Handlungen zu Tage treten. Zwischen

Pflicht und Tugend wird in der Ethik ähnlicherweise unterschieden, wie in der Psychologie zwischen Affekt und Leidenschaft[1]. Die Pflicht setzt eine augenblickliche Konzentration des ethischen Gefühls auf einen einzelnen Punkt voraus, während die Tugend auf einer bleibenden Stimmung und einem bleibenden Zustand beruht. Aus einer Reihe von Pflichthandlungen bildet sich durch Übung die Tugend, und diese führt wieder zu neuen Pflichthandlungen[2].

Es gibt noch einen ethischen Grundbegriff, der mit den angeführten drei Begriffen in einer Reihe steht, obgleich man ihn denselben gewöhnlich nicht zur Seite stellt. Dies ist der Begriff des Rechtes. Eine Handlung kann, ohne Pflicht oder Tugend zu sein, ethische Berechtigung haben, wenn sie nur mit keiner Pflicht oder Tugend in Streit gerät. Ethisch berechtigt ist alles, was nicht durch ein ethisches Verbot betroffen wird. Während das Recht in juridischem Sinne, wie später gezeigt werden wird, eine Gesellschaft und eine öffentliche Gewalt voraussetzt, wird vom ethischen Recht die innere Herrschaft des Gewissens vorausgesetzt. Ich bin in meinem guten ethischen Recht überall, wo mein Gewissen keinen Einspruch erhebt und wo ich daher verlange, daſs das Gewissen andrer mein Betragen anerkenne. Wollen andre meine ethische Berechtigung nicht anerkennen, so hört diese darum doch nicht auf. Ich appelliere von ihrem unvollkommnen Gewissen an ein vollkommneres Gewissen, das sich meiner Hoffnung nach entwickeln wird. Es geht dann so, wie wenn ein juridisches Gericht mir mein gesetzliches Recht verweigert; dieses fällt nicht weg, weil ein unrichtiges Urteil ausgesprochen wird, da es sich ja revidieren läſst. Das ethisch Berechtigte ist die freie Entfaltung des Lebens, der freie Gebrauch der Kräfte. Das Leben ist nicht um des Gewissens willen, sondern das Gewissen um des Lebens willen, und deshalb hält das Gewissen mich in meinem Betragen aufrecht, insoweit keine ethische

[1] Psychologie S. 357 f.

[2] Bisweilen wird zwischen Pflicht und Tugend so unterschieden, daſs dasjenige Pflicht sei, was sich streng verlangen lasse, Tugend, was über das Verlangte hinaus gethan werde. Diese Unterscheidung läſst sich nicht behaupten. (IV, 8.)

Schranken überschritten werden. Das ethisch Berechtigte ist deshalb nicht etwas blofs Negatives. Es ist unrichtig, dasselbe das Erlaubte zu nennen, da hierdurch nur ausgedrückt wäre, dafs es geduldet würde. Wo das Leben sich frei entfalten kann, ohne dafs das Gewissen regulierend einzugreifen braucht, da ist das von der ethischen Entwickelung erstrebte Ziel schon erreicht, und es ist von entscheidender Bedeutung, dafs das Gebiet, auf welchem dies der Fall ist, nicht eingeengt wird.

Es wird nicht zweckmäfsig sein, diese vier Grundbegriffe zur Einteilung der Ethik zu benutzen. Dieselben geben die wichtigsten formellen Gesichtspunkte an, von welchen jede Handlung, jedes Verhältnis sich in ethischer Beziehung betrachten läfst, und der nämliche reale Inhalt würde daher unter allen Rubriken wieder zum Vorschein kommen, nur von verschiednen Seiten gesehen.

Die natürliche Einteilung wird dagegen diejenige in die individuelle und die soziale Ethik sein. Die ethische Welt erstreckt sich vom Augenblicke bis zur Menschheit. Was die Augenblicke erfüllt, wird vom Gesichtspunkte der individuellen Lebenstotalität wertgeschätzt, was das Leben des Individuums erfüllt, wird vom Gesichtspunkte der Gesellschaft aus geschätzt, und jede gröfsre oder kleinre Gesellschaft wird schliefslich vom Gesichtspunkte der Menschheit aus geschätzt. Der eingreifendste Gegensatz wird hier derjenige zwischen dem einzelnen Individuum und der Gesellschaft sein. Die verschiednen Arten der Gesellschaft bieten gemeinschaftliche Züge dar, und ihre letzten Elemente sind zuguterletzt immer Individuen. Die Frage betrifft nun das Verhältnis zwischen der individuellen Ethik und der sozialen. Umfafst die eine derselben die andre, oder stehen sie nebengeordnet, mit gleichem Recht, da?

2. Betrachten wir erst das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft historisch, so finden wir auf frühern Entwickelungsstufen das Individuum nicht als Inhaber besondrer Pflichten und Rechte. Dasselbe wird nur als ein soziales Element betrachtet. Der Nachdruck, der zu verschiednen Zeiten bei verschiednen Völkern auf gewisse Tugenden, wie die Selbstbeherrschung, die Mäfsigung u. s. w., gelegt wurde,

findet seine Erklärung dadurch, dafs zur gegebnen Zeit de
Stamm dieser Eigenschaften benötigt war. Die den indivi
duellen Tugenden erwiesene Bewunderung ist also eigentlic
deren sozialer Bedeutung zu verdanken. Die primitive Ethi
ist die soziale Ethik, und aus dieser entwickelt sich die indivi
duelle Ethik. Was Griechenland betrifft, so repräsentieren di
philosophischen Schulen die Entwickelung einer individueller
teilweise einer individualistischen Ethik. Es wird steigende
Nachdruck auf die Harmonie in der eignen Natur des Indivi
duums, auf dessen Gesinnung und Charakter gelegt, und di
Gesellschaft wird zuletzt als blofs äufsres Mittel zur Selbst
entwickelung des Individuums betrachtet. In der christliche
Idee von der Seele des Einzelnen, die um jeden Preis gerette
werden soll, liegt der nämliche Hinweis auf die einzelne Per
sönlichkeit. Die modernen Emanzipationsbestrebungen stelle
das Individuum den sozialen Formen gegenüber immer freier
und betrachten dasjenige, was in und mit diesem vorgeht, al
das eigentlich Entscheidende. Und dennoch wird es sich zeigen
dafs die soziale Ethik nicht nur historisch, sondern auch be
griffsmäfsig stets von der individuellen Ethik vorausgesetzt wir

3. Man könnte meinen, die individuelle Ethik müss
die eigentliche Ethik sein, da wir es auf dem ethische
Gebiete ja stets mit einzelnen, bestimmten Individuen zu thu
haben. Ethische Urteile betreffen das Wollen und das Handel
aber es wird immer von einzelnen, bestimmten Individuen g
wollt und gehandelt. Eine Gesellschaft handelt nur, sofe
die einzelnen Individuen handeln. Und jedes dieser handelnde
Individuen scheint schliefslich nur mit sich selbst zu thun z
haben. Es soll nach seinem eignen Gewissen handeln; e
kann sich nicht direkt in dasjenige hineinsetzen, was in de
Innern andrer vorgeht; es hat also nur dafür zu sorgen, da
seine eigne Seele keinen Schaden nehme; und wenn jeder di
thut, so wird es gut um die Gesellschaft stehen.

Diese Anschauungsweise hat grofsen Einflufs ausgeüb
Wie schon berührt, erscheint sie zuerst in der griechische
Philosophie. Besonders die Cyniker und die Stoiker stelle
eine solche Rücksichtnahme auf das Ich, eine höhere Selbs
erhaltung, als das Wichtigste in ethischer Beziehung auf. Si

sind in dieser Beziehung die Vorgänger des Christentums. In unsrer modernen Zeit ist S. Kierkegaard der grofse Repräsentant der Ethik des Einzelnen. Derselbe Gedankengang, von ihm beeinflufst, findet sich in Heegaards Schrift „Om Intolerance“ („Über die Intoleranz“), wo das Bedürfnis des Verkehrs mit andern sogar charakterisiert wird als ein Bedürfnis „des Sehens, Hörens, Geniefsens oder des Bewundert-, Gepriesen- und Angebetetwerdens“. In Henrik Ibsens „Nora“ kommt dieselbe Tendenz zum Vorschein, wenn Nora kraft des Prinzipes, dafs die Pflichten gegen uns selbst den Pflichten gegen andre vorausgehen, sich ihrer allernächsten Verhältnisse entledigt — um wahrer Mensch zu werden!

Diese Auffassung ist trotz all ihrer Einseitigkeit aus einem bedeutungsvollen ethischen Gedankengang hervorgegangen. Die einzelnen Persönlichkeiten sind der lebendige Stoff, in welchem das Ethische seine Wirklichkeit findet. Hieraus folgt aber nicht, dafs das ganze Dasein, die Gesellschaft und alle andern Individuen der Selbstentwickelung des Einzelnen als Mittel dienen sollten. Dies würde eine Isolierung, ein einseitiges Aufgehen in das eigne Ich herbeiführen, das leicht in Egoismus übergehen würde. Es gibt ebensowohl einen asketischen Egoismus, als einen genufs- oder herrschsüchtigen Egoismus. Der Einzelne verliert das Vermögen des Selbsthingebens. Der Blick wird auf die eigne Wohlfahrt gerichtet, nicht aber auf die grofse, gemeinsame Wohlfahrt, deren die eigne ein Teil ist.

Es werden hier ängstliche Vorstellungen davon gehegt, was das Selbst oder die Persönlichkeit erträgt und bedarf. Man glaubt sich selbst nur dadurch behaupten zu können, dafs man die Aufmerksamkeit unablässig auf sich selbst richtet. Ein Selbst ist aber gar keine so vergängliche Sache. Es wird vergänglich gerade durch die grofse Sorge für sich selbst. Ein gesundes und kräftiges Selbst wird nur durch keckes und kräftiges Arbeiten an wirklichen Aufgaben erzielt, und ein grofses und umfassendes Selbst wird nur erreicht durch das Arbeiten an gemeinsamen Aufgaben, wenn man sich mit etwas Gröfsrem als dem Selbst eins macht. Nur durch Vergessen des Selbst wächst und entwickelt sich das Selbst. Wenn das Individuum in andern Menschen und in andern Dingen als

sich selbst lebt, erhält es neue und kräftige Impulse auch fü sein eignes individuelles Leben. Es erhebt sich über seinei ursprünglichen engen Kreis und wird mit einem reichern In halte angefüllt. Alles, worin und wofür ein Mensch durch di Sympathie lebt, ist eine Bereicherung und Erweiterung seine Persönlichkeit. H. C. Ørsteds Grundsatz: „Vergifs dein Selbst aber verliere es nicht!" drückt treffend aus, worum es sic hier handelt.

Die Überschätzung der individuellen Ethik hängt mit eine abstrakten Vorstellungsweise zusammen, welche den Menschei aus den bestimmten, historisch gegebnen Verhältnissen heraus zieht und erst in dem solchergestallt isolierten Wesen dei wahren Menschen zu finden meint. Aber ich bin nicht ers Mensch ganz im allgemeinen und darauf Mensch in diesei speziellen Verhältnissen. Ich bin nicht erst Mensch, un dann ein Däne, Bürger, Familienvater u. s. w. Der Indivi dualismus kommt ganz natürlich zu solchen Zeiten zum Vor schein, wo die historich gegebnen Lebensverhältnisse ihre ab solute Autorität verlieren und nicht als die einzig möglichei und berechtigten dastehen. Dann hat derselbe die grofse Be deutung, dafs er ein Freiheitsbewufstsein nährt, welches ein fruchtbare Quelle neuer Entwickelung werden kann. Er ent hält aber, wie ich darzulegen versucht habe, seine grofsen Be denklichkeiten, nicht nur vom Standpunkt der individuelle Ethik selbst; — es wird auch nicht möglich sein, durch dies Betrachtungsweise eine wirklich ethische Auffassung des Leben der menschlichen Gesellschaft zu begründen. Die Interesse und Aufgaben dieses Lebens können höchstens Übungsstück für die einzelnen Individuen werden, Übungsstücke, die a und für sich ebensowohl mit andern umgetauscht werde können.

4. Als Gegensatz dieser Auffassung tritt diejenige Au fassung auf, welche das völlige Aufgeben des eigne Selbst verlangt und das Selbstvergessen als die einzig Tugend betrachtet. In der neueren philosophischen Ethi wurde dieser Standpunkt von J. G. Fichte und von A. Comt zur Geltung gebracht. Das wahre Leben besteht nach Ficht darin, dafs man sich der Gattung aufopfert: „Es gibt nu

eine Tugend, die — sich selber als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das — an sich selbst zu denken. . . . Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt, und irgend ein Leben und Sein, und irgend einen Selbstgenuſs begehrt, auſser in der Gattung, und für die Gattung, der ist im Grunde und Boden, mit welchen anderweitigen guten Werken er auch seine Miſsgestalt zu verhüllen suche, dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter, und dabei unseliger Mensch[1]).“ Comte bezeichnet durch das von ihm eingeführte Wort „Altruismus“ [2]) das vollständige Aufgehen in andre, den absoluten Gegensatz des Egoismus.

Auch diese Auffassung ist durch bestimmte historische Verhältnisse hervorgerufen. Sie geht auf ihre Weise ebenso wie die individualistische aus einem schärfern Gegensatz zwischen der Rücksicht auf sich selbst und der Rücksicht auf andre hervor, als dieser den wirklichen Verhältnissen gemäſs zu sein braucht. Aus dem Prinzip der Wohlfahrt folgt, daſs der Einzelne nur einer unter vielen ist; es folgt aber auch daraus, daſs der Einzelne wirklich einer unter vielen ist. Jeder zählt mit, und der Gebende soll sich nicht um des Nehmenden willen ausstreichen, ebensowenig wie der Nehmende zum bloſsen Mittel der Entwickelung gewisser Eigenschaften des Gebenden gemacht werden soll. Nur die isolierte, vom eignen Ich befangne Selbstbefriedigung widerstreitet dem Wohlfahrtsprinzip. Wäre der Drang der Selbsterhaltung, der Selbstbehauptung und der Selbstentwickelung vom Bösen, so wäre auch unsre innerste Natur böse, und alle Ethik würde dann sich selbst widersprechend und unmöglich sein.

Wir gewinnen die Kräfte und die Mittel, um für dasjenige zu wirken, was von uns selbst verschieden und gröſser als wir selbst ist, nur dadurch, daſs wir unser eignes Wesen bewahren und entwickeln. Wenn die Ethik den Instinkt der Selbsterhaltung verdammt, so verdammt sie ihre eignen Mittel. Gerade wenn man sich auf den Boden des Altruismus stellt, wird es dem einzelnen Individuum zur besondern Aufgabe, seine

---

[1]) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlin 1806. S. 70 f.

[2]) Von alter (der andre, d. h. der Nächste), wie Egoismus von ego (ich).

darauf aufmerksam, dafs Christus uns ja doch nicht verbietet, unsre Ehre zu wahren; wir dürfen also denjenigen verfolgen, welcher uns Böses zugefügt hat, wenn wir es nur in der Absicht thun — nicht Böses mit Bösem zu vergelten — sondern unsre Ehre zu wahren[1])!

---

[1]) Pascal: Lettres écrites à un provincial. VII.

VIII.

INDIVIDUELLE UND SOZIALE ETHIK.

---

1. Man hat die Ethik oft einteilen wollen in die Lehre von den Gütern, die Lehre von den Pflichten und die Lehre von den Tugenden, indem man in diesen drei Begriffen die wichtigsten Gesichtspunkte des Ethischen zu finden glaubte. Im vorhergehenden sind alle drei Begriffe vorgekommen. — Der Begriff der Güter bildet sich, sobald vom praktischen Handeln die Rede wird; denn alles bewufste Handeln wird durch Zwecke bestimmt und erhält seinen Charakter durch solche. Ein Gut ist alles, was einem Bedürfnis abhilft und ein Gefühl der Lust erregt. Ein Zweck, der nicht als ein Gut betrachtet wird, ist sich selbst widersprechend. Der Begriff „Gut“ in seiner Allgemeinheit ist allen praktischen Wissenschaften gemeinsam; er kommt ebensowohl in der Nationalökonomie und der Rechtslehre vor als in der Ethik (III, 1. 14). — Der Begriff der Pflicht entsteht, sobald die Herbeischaffung von Gütern dem Menschen zur Aufgabe gemacht wird, und sobald die engere Rücksicht der höhern untergeordnet werden mufs. Vom Gesichtspunkt der Selbsterhaltung aus ist es Pflicht, die augenblickliche Befriedigung der Erhaltung des Lebens als Totalität unterzuordnen, wie es vom Gesichtspunkt der Gattung aus Pflicht ist, die rein individuellen Interessen den gemeinsamen unterzuordnen (III, 5—6; 9—10). — Was mit Rücksicht auf die einzelnen Handlungen die Pflicht ist, das ist die Tugend mit Rücksicht auf die Charaktereigenschaften, die in den Handlungen zu Tage treten. Zwischen

Pflicht und Tugend wird in der Ethik ähnlicherweise unterschieden, wie in der Psychologie zwischen Affekt und Leidenschaft[1]). Die Pflicht setzt eine augenblickliche Konzentration des ethischen Gefühls auf einen einzelnen Punkt voraus, während die Tugend auf einer bleibenden Stimmung und einem bleibenden Zustand beruht. Aus einer Reihe von Pflichthandlungen bildet sich (durch Übung) die Tugend, und diese führt wieder zu neuen Pflichthandlungen[2]).

Es gibt noch einen ethischen Grundbegriff, der mit den angeführten drei Begriffen in einer Reihe steht, obgleich man ihn denselben gewöhnlich nicht zur Seite stellt. Dies ist der Begriff des Rechtes. Eine Handlung kann, ohne Pflicht oder Tugend zu sein, ethische Berechtigung haben, wenn sie nur mit keiner Pflicht oder Tugend in Streit gerät. Ethisch berechtigt ist alles, was nicht durch ein ethisches Verbot betroffen wird. Während das Recht in juridischem Sinne, wie später gezeigt werden wird, eine Gesellschaft und eine öffentliche Gewalt voraussetzt, wird vom ethischen Recht die innere Herrschaft des Gewissens vorausgesetzt. Ich bin in meinem guten ethischen Recht überall, wo mein Gewissen keinen Einspruch erhebt und wo ich daher verlange, dafs das Gewissen andrer mein Betragen anerkenne. Wollen andre meine ethische Berechtigung nicht anerkennen, so hört diese darum doch nicht auf. Ich appelliere von ihrem unvollkommnen Gewissen an ein vollkommneres Gewissen, das sich meiner Hoffnung nach entwickeln wird. Es geht dann so, wie wenn ein juridisches Gericht mir mein gesetzliches Recht verweigert; dieses fällt nicht weg, weil ein unrichtiges Urteil ausgesprochen wird, das sich ja revidieren läfst. Das ethisch Berechtigte ist die freie Entfaltung des Lebens, der freie Gebrauch der Kräfte. Das Leben ist nicht um des Gewissens willen, sondern das Gewissen um des Lebens willen, und deshalb hält das Gewissen mich in meinem Betragen aufrecht, insoweit keine ethischen

---

[1]) Psychologie S. 357 f.

[2]) Bisweilen wird zwischen Pflicht und Tugend so unterschieden, dafs dasjenige Pflicht sei, was sich streng verlangen lasse, Tugend, was über das Verlangte hinaus gethan werde. Diese Unterscheidung läfst sich nicht behaupten. (IV, 8.)

Schranken überschritten werden. Das ethisch Berechtigte ist deshalb nicht etwas blofs Negatives. Es ist unrichtig, dasselbe das Erlaubte zu nennen, da hierdurch nur ausgedrückt wäre, dafs es geduldet würde. Wo das Leben sich frei entfalten kann, ohne dafs das Gewissen regulierend einzugreifen braucht, da ist das von der ethischen Entwickelung erstrebte Ziel schon erreicht, und es ist von entscheidender Bedeutung, dafs das Gebiet, auf welchem dies der Fall ist, nicht eingeengt wird.

Es wird nicht zweckmäfsig sein, diese vier Grundbegriffe zur Einteilung der Ethik zu benutzen. Dieselben geben die wichtigsten formellen Gesichtspunkte an, von welchen jede Handlung, jedes Verhältnis sich in ethischer Beziehung betrachten läfst, und der nämliche reale Inhalt würde daher unter allen Rubriken wieder zum Vorschein kommen, nur von verschiednen Seiten gesehen.

Die natürliche Einteilung wird dagegen diejenige in die individuelle und die soziale Ethik sein. Die ethische Welt erstreckt sich vom Augenblicke bis zur Menschheit. Was die Augenblicke erfüllt, wird vom Gesichtspunkte der individuellen Lebenstotalität wertgeschätzt, was das Leben des Individuums erfüllt, wird vom Gesichtspunkte der Gesellschaft aus geschätzt, und jede gröfsre oder kleinre Gesellschaft wird schliefslich vom Gesichtspunkte der Menschheit aus geschätzt. Der eingreifendste Gegensatz wird hier derjenige zwischen dem einzelnen Individuum und der Gesellschaft sein. Die verschiednen Arten der Gesellschaft bieten gemeinschaftliche Züge dar, und ihre letzten Elemente sind zuguterletzt immer Individuen. Die Frage betrifft nun das Verhältnis zwischen der individuellen Ethik und der sozialen. Umfafst die eine derselben die andre, oder stehen sie nebengeordnet, mit gleichem Recht, da?

2. Betrachten wir erst das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft historisch, so finden wir auf frühern Entwickelungsstufen das Individuum nicht als Inhaber besondrer Pflichten und Rechte. Dasselbe wird nur als ein soziales Element betrachtet. Der Nachdruck, der zu verschiednen Zeiten bei verschiednen Völkern auf gewisse Tugenden, wie die Selbstbeherrschung, die Mäfsigung u. s. w., gelegt wurde,

findet seine Erklärung dadurch, dafs zur gegebnen Zeit de Stamm dieser Eigenschaften benötigt war. Die den indivi duellen Tugenden erwiesene Bewunderung ist also eigentlic deren sozialer Bedeutung zu verdanken. Die primitive Ethi ist die soziale Ethik, und aus dieser entwickelt sich die indivi duelle Ethik. Was Griechenland betrifft, so repräsentieren di philosophischen Schulen die Entwickelung einer individuellen teilweise einer individualistischen Ethik. Es wird steigende Nachdruck auf die Harmonie in der eignen Natur des Indivi duums, auf dessen Gesinnung und Charakter gelegt, und di Gesellschaft wird zuletzt als blofs äufsres Mittel zur Selbst entwickelung des Individuums betrachtet. In der christliche Idee von der Seele des Einzelnen, die um jeden Preis gerette werden soll, liegt der nämliche Hinweis auf die einzelne Per sönlichkeit. Die modernen Emanzipationsbestrebungen stelle das Individuum den sozialen Formen gegenüber immer freier und betrachten dasjenige, was in und mit diesem vorgeht, al das eigentlich Entscheidende. Und dennoch wird es sich zeigen dafs die soziale Ethik nicht nur historisch, sondern auch be griffsmäfsig stets von der individuellen Ethik vorausgesetzt wir

3. Man könnte meinen, *die individuelle Ethik* müss *die eigentliche Ethik* sein, da wir es auf dem ethische Gebiete ja stets mit einzelnen, bestimmten Individuen zu thu haben. Ethische Urteile betreffen das Wollen und das Handel aber es wird immer von einzelnen, bestimmten Individuen ge wollt und gehandelt. Eine Gesellschaft handelt nur, sofer die einzelnen Individuen handeln. Und jedes dieser handelnde Individuen scheint schliefslich nur mit sich selbst zu thun z haben. Es soll nach seinem eignen Gewissen handeln; e kann sich nicht direkt in dasjenige hineinsetzen, was in de Innern andrer vorgeht; es hat also nur dafür zu sorgen, da seine eigne Seele keinen Schaden nehme; und wenn jeder die thut, so wird es gut um die Gesellschaft stehen.

Diese Anschauungsweise hat grofsen Einflufs ausgeübt Wie schon berührt, erscheint sie zuerst in der griechische Philosophie. Besonders die Cyniker und die Stoiker stelle eine solche Rücksichtnahme auf das Ich, eine höhere Selbst erhaltung, als das Wichtigste in ethischer Beziehung auf. Si

sind in dieser Beziehung die Vorgänger des Christentums. In unsrer modernen Zeit ist S. Kierkegaard der grofse Repräsentant der Ethik des Einzelnen. Derselbe Gedankengang, von ihm beeinflufst, findet sich in Heegaards Schrift „Om Intolerance" („Über die Intoleranz"), wo das Bedürfnis des Verkehrs mit andern sogar charakterisiert wird als ein Bedürfnis „des Sehens, Hörens, Geniefsens oder des Bewundert-, Gepriesen- und Angebetetwerdens". In Henrik Ibsens „Nora" kommt dieselbe Tendenz zum Vorschein, wenn Nora kraft des Prinzipes, dafs die Pflichten gegen uns selbst den Pflichten gegen andre vorausgehen, sich ihrer allernächsten Verhältnisse entledigt — um wahrer Mensch zu werden!

Diese Auffassung ist trotz all ihrer Einseitigkeit aus einem bedeutungsvollen ethischen Gedankengang hervorgegangen. Die einzelnen Persönlichkeiten sind der lebendige Stoff, in welchem das Ethische seine Wirklichkeit findet. Hieraus folgt aber nicht, dafs das ganze Dasein, die Gesellschaft und alle andern Individuen der Selbstentwickelung des Einzelnen als Mittel dienen sollten. Dies würde eine Isolierung, ein einseitiges Aufgehen in das eigne Ich herbeiführen, das leicht in Egoismus übergehen würde. Es gibt ebensowohl einen asketischen Egoismus, als einen genufs- oder herrschsüchtigen Egoismus. Der Einzelne verliert das Vermögen des Selbsthingebens. Der Blick wird auf die eigne Wohlfahrt gerichtet, nicht aber auf die grofse, gemeinsame Wohlfahrt, deren die eigne ein Teil ist.

Es werden hier ängstliche Vorstellungen davon gehegt, was das Selbst oder die Persönlichkeit erträgt und bedarf. Man glaubt sich selbst nur dadurch behaupten zu können, dafs man die Aufmerksamkeit unablässig auf sich selbst richtet. Ein Selbst ist aber gar keine so vergängliche Sache. Es wird vergänglich gerade durch die grofse Sorge für sich selbst. Ein gesundes und kräftiges Selbst wird nur durch keckes und kräftiges Arbeiten an wirklichen Aufgaben erzielt, und ein grofses und umfassendes Selbst wird nur erreicht durch das Arbeiten an gemeinsamen Aufgaben, wenn man sich mit etwas Gröfsrem als dem Selbst eins macht. Nur durch Vergessen des Selbst wächst und entwickelt sich das Selbst. Wenn das Individuum in andern Menschen und in andern Dingen als

sich selbst lebt, erhält es neue und kräftige Impulse auch für sein eignes individuelles Leben. Es erhebt sich über seinen ursprünglichen engen Kreis und wird mit einem reichern Inhalte angefüllt. Alles, worin und wofür ein Mensch durch die Sympathie lebt, ist eine Bereicherung und Erweiterung seiner Persönlichkeit. H. C. *Örsteds* Grundsatz: „Vergifs dein Selbst, aber verliere es nicht!“ drückt treffend aus, worum es sich hier handelt.

Die Überschätzung der individuellen Ethik hängt mit einer abstrakten Vorstellungsweise zusammen, welche den Menschen aus den bestimmten, historisch gegebnen Verhältnissen herauszieht und erst in dem solchergestallt isolierten Wesen den wahren Menschen zu finden meint. Aber ich bin nicht *erst* Mensch ganz im allgemeinen und *darauf* Mensch in diesen speziellen Verhältnissen. Ich bin nicht *erst* Mensch, und *dann* ein Däne, Bürger, Familienvater u. s. w. Der Individualismus kommt ganz natürlich zu solchen Zeiten zum Vorschein, wo die historich gegebnen Lebensverhältnisse ihre absolute Autorität verlieren und nicht als die einzig möglichen und berechtigten dastehen. Dann hat derselbe die grofse Bedeutung, dafs er ein Freiheitsbewufstsein nährt, welches eine fruchtbare Quelle neuer Entwickelung werden kann. Er enthält aber, wie ich darzulegen versucht habe, seine grofsen Bedenklichkeiten, nicht nur vom Standpunkt der individuellen Ethik selbst; — es wird auch nicht möglich sein, durch diese Betrachtungsweise eine wirklich ethische Auffassung des Lebens der menschlichen Gesellschaft zu begründen. Die Interessen und Aufgaben dieses Lebens können höchstens Übungsstücke für die einzelnen Individuen werden, Übungsstücke, die an und für sich ebensowohl mit andern umgetauscht werden können.

4. Als Gegensatz dieser Auffassung tritt diejenige Auffassung auf, welche *das völlige Aufgeben des eignen Selbst* verlangt und *das Selbstvergessen als die einzige Tugend* betrachtet. In der neueren philosophischen Ethik wurde dieser Standpunkt von J. G. *Fichte* und von A. *Comte* zur Geltung gebracht. Das wahre Leben besteht nach *Fichte* darin, dafs man sich der Gattung aufopfert: „Es gibt nur

eine Tugend, die — sich selber als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das — an sich selbst zu denken. . . . Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt, und irgend ein Leben und Sein, und irgend einen Selbstgenufs begehrt, aufser in der Gattung, und für die Gattung, der ist im Grunde und Boden, mit welchen anderweitigen guten Werken er auch seine Mifsgestalt zu verhüllen suche, dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter, und dabei unseliger Mensch[1]).“ Comte bezeichnet durch das von ihm eingeführte Wort „Altruismus“ [2]) das vollständige Aufgehen in andre, den absoluten Gegensatz des Egoismus.

Auch diese Auffassung ist durch bestimmte historische Verhältnisse hervorgerufen. Sie geht auf ihre Weise ebenso wie die individualistische aus einem schärfern Gegensatz zwischen der Rücksicht auf sich selbst und der Rücksicht auf andre hervor, als dieser den wirklichen Verhältnissen gemäfs zu sein braucht. Aus dem Prinzip der Wohlfahrt folgt, dafs der Einzelne nur einer unter vielen ist; es folgt aber auch daraus, dafs der Einzelne wirklich einer unter vielen ist. Jeder zählt mit, und der Gebende soll sich nicht um des Nehmenden willen ausstreichen, ebensowenig wie der Nehmende zum blofsen Mittel der Entwickelung gewisser Eigenschaften des Gebenden gemacht werden soll. Nur die isolierte, vom eignen Ich befangne Selbstbefriedigung widerstreitet dem Wohlfahrtsprinzip. Wäre der Drang der Selbsterhaltung, der Selbstbehauptung und der Selbstentwickelung vom Bösen, so wäre auch unsre innerste Natur böse, und alle Ethik würde dann sich selbst widersprechend und unmöglich sein.

Wir gewinnen die Kräfte und die Mittel, um für dasjenige zu wirken, was von uns selbst verschieden und gröfser als wir selbst ist, nur dadurch, dafs wir unser eignes Wesen bewahren und entwickeln. Wenn die Ethik den Instinkt der Selbsterhaltung verdammt, so verdammt sie ihre eignen Mittel. Gerade wenn man sich auf den Boden des Altruismus stellt, wird es dem einzelnen Individuum zur besondern Aufgabe, seine

---

[1]) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlin 1806. S. 70 f.
[2]) Von alter (der andre, d. h. der Nächste), wie Egoismus von ego (ich).

Kräfte und Vermögen zu stärken und zu entwickeln. Selbstbehauptung und Selbstentwickelung arbeiten in derselben Richtung wie der Altruismus. Ja, wie Spencer bemerkt, ist das Glück, das von einem gesunden und frischen Individuum auf andre überstrahlen kann, oft mehr wert als dasjenige, welches man ihnen mit Bewufstsein und grofser Aufopferung bereiten kann. „Obgleich unsre ethischen Räsonnements wenig Rücksicht darauf nehmen, so ist es doch offenbar, dafs die Sorgfalt für sich selbst, die Gesundheit und Heiterkeit bewirkt, eine Wohlthat gegen andre ist, da Glück und Trauer ansteckend sind[1]." Und dies gilt nicht am wenigsten der höhern, ideellen Entwickelung der Persönlichkeit durch Thätigkeit für Interessen, die andern vielleicht nicht direkt zu gute kommen, z. B. durch künstlerische und wissenschaftliche Bestrebungen.

Auch in andrer Beziehung würde die Ethik, wenn sie den absoluten Altruismus zu Grunde legte, mit sich selbst in Widerspruch geraten. Alle Aufopferung für andre geht ja doch darauf aus, deren Selbsterhaltung, Selbstbehauptung und Selbstentwickelung zu stützen, und wie könnten diese bei den Nehmenden berechtigt sein, wenn sie es nicht bei den Gebenden wären? Die absolute Aufopferung für andre kann sogar von schädlichem Einflufs sein. Wer fortwährend Aufopferungen andrer annimmt, der wird leicht ein Egoist, wenn er nicht ganz im Blinden herumtappt, ohne zu wissen, was geschieht. Er wird zu einem passiven Wesen gemacht, welches das Gegebne annimmt, ohne sich klar zu machen, was seinetwegen geopfert wird. Seine Arbeitsfähigkeit wird geschwächt; er wird ein Parasit, kein selbständiges, selbstthätiges Wesen. Die rechte Aufopferung mufs diejenige sein, welche weder den Gebenden noch den Nehmenden seiner Selbständigkeit beraubt, sondern beide zu selbständigen Mitgliedern des Reiches der Persönlichkeiten macht.

5. Man könnte es versuchen, einen Mittelweg einzuschlagen und die individuelle und die soziale Etkik als zwei selbständige Gebiete einander zur Seite stellen. So nehmen Bentham und Stuart Mill an, dafs es ein Gebiet

[1]) Data of Ethics. London 1879. S. 194.

gibt, wo das Individuum alleinherrschend ist, ein andres, wo soziale Rücksichten walten. Mill meint sogar, dafs solche Fehler, die nur uns selbst betreffen und auf die Wohlfahrt andrer keinen Einflufs erhalten, „eigentlich keine moralischen" sind. Thörichtes Betragen, schlechter Geschmack, die Herrschaft niedriger und sinnlicher Triebe, Mangel an persönlicher Würde und an Selbstachtung können nach Mill vorhanden sein, ohne dafs die Interessen andrer auch nur im mindesten hierdurch berührt würden. Niemand ist, nach Mills Meinung, seinen Mitmenschen in irgend einer Beziehung für seine Selbstentwickelung verantwortlich, „da es nicht die Rücksicht auf das Wohl der Gesellschaft ist, die uns hierfür verantwortlich macht" [1]).

Was Mill bekämpft, das ist die Einmischung der Staatsgewalt und der öffentlichen Meinung (der „moralischen Polizei") in die innersten Angelegenheiten des Individuums. Er befürchtet Geistestyrannei und ungesunden Zwang, wenn man davon ausgehe, dafs es in dem Betragen eines Menschen nichts gebe, das nur diesen selbst betreffe. Er vermischt hier aber zweierlei. Eins ist, dafs das Individuum durchaus, sogar in seinem innersten Innern und mit allen seinen Eigenschaften, als Glied der Gattung betrachtet werden und sich selbst als ein solches betrachten mufs, und dafs sein Wollen und Handeln deshalb einer ethischen Wertschätzung unterworfen ist, deren Mafsstab durch das Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt gegeben ist — etwas ganz andres aber, wer in dem einzelnen Falle als Verkünder und Handhaber des ethischen Urteils aufzutreten hat. Ethisch betrachtet steht und fällt jeder vor allen Dingen durch den eignen innern Richtstuhl des Gewissens, und die Ethik ist eine Lehre davon, welche Urteile dieser innere Richtstuhl konsequent fällen mufs. Etwas des Allerwichtigsten, das diesem Richtstuhl anheim fällt, ist der Grad, in welchem ein Mensch seine Fähigkeiten und Kräfte entwickelt. A. S. Örsted hat mit Recht gesagt, dafs eine verübte Übertretung des Eigen-

[1]) Über die Freiheit. — Benthams Äufserungen über die „private Ethik" (Principles of Morals and Legislation XVII, 3. 20) sind nicht ganz deutlich, und es kommt bei ihm die Tendenz zum Vorschein, die soziale Ethik der individuellen gänzlich unterzuordnen. Vgl. oben III, 16.

tumsrechtes nicht so schlimm sei als die Verschwendung der Kraft, mit welcher wir im Dienste des Fortschritts wirken könnten, aus Eigennutz, Eitelkeit oder stumpfer Unthätigkeit[1]. Damit ist jedoch nicht gesagt, dafs es zweckmäfsig sei, andern Menschen das Recht zu gestatten, sich in den innern ethischen Haushalt des Einzelnen zu mischen. Man kann das eine zugeben, das andre aber verneinen. Mill dagegen verneint die ethische Bedeutung der Selbstentwickelung, weil er fürchtet, andern hierdurch das Recht zu geben, sich in das private Treiben des Individuums einzudrängen. Er könnte aber sein Ziel erreichen, die Behauptung nämlich der individuellen Freiheit sozialem Druck und moralischer Polizei gegenüber, ohne die Selbstentwickelung aus dem ethischen Gebiete auszuschliefsen. Nichts ist bedenklicher als das grofse Mifsverständnis, die Ethik und die öffentliche Meinung seien eins, und ein Verhältnis sei der ethischen Beurteilung nicht mehr unterworfen, wenn keine äufsre Gewalt das Recht habe, dasselbe zu rügen.

6. Das rechte Verhältnis zwischen individueller und sozialer Ethik ist eigentlich schon mit der Aufstellung des Wohlfahrtsprinzips gegeben. Die Grundlage der Wertschätzung ist die universelle und uninteressierte Sympathie, und der Mafsstab die allgemeine Wohlfahrt. Hieraus folgt, dafs die individuelle Ethik der sozialen untergeordnet werden mufs, ohne deswegen im Vergleich mit dieser gänzlich zu verschwinden. Die volle Begründung der individuellen Tugenden, Pflichten und Rechte wird sich nur erreichen lassen, wenn man das Individuum im sozialen Medium betrachtet, als Glied der kämpfenden und strebenden Gattung, deren Erbtum es in seiner Natur und seinen äufsern Lebensverhältnissen erhalten hat und deren Entwickelung es nach Kräften vorwärts bringen soll. Durch die Teilnahme an dem Leben und dem Werke der Gattung wird es sein eignes Wesen entwickeln. Es ist Mittel und Zweck zugleich.

Die moderne Emanzipation läfst sich sehr wohl in ihre

[1] Om Gränserne mellem Teori og Praxis i Sädelären (Über die Grenze zwischen Theorie und Praxis der Sittenlehre). (Eunomia. I. Kopenhagen 1815.) S. 105.

ganzen Bedeutung schätzen, ohne dafs man dem Individualismus huldigte. Dafs der Sklave, der Bauer, der Arbeiter und die Frau als freie und selbständige Glieder der Gattung gestellt werden, kann das Leben der Menschheit nur um so reicher und fruchtbarer machen. Befreiung wird vom eignen Interesse der Gesellschaft verlangt. Dies ist eigentlich der Gedanke, auf welchem Stuart Mill sein berühmtes Buch „Über die Freiheit“ baut, gegen welches ich oben polemisieren mufste. Er legt so grofsen Nachdruck auf die individuelle Freiheit und Selbständigkeit, weil „die wenigen originalen Menschen das Salz der Erde sind“. Der Anstofs zu allem Weisen und Edlen komme von einzelnen Individuen, und die geistige Herrschaft der Massen werde allgemeine Mittelmäfsigkeit herbeiführen, weil diese ihre Meinungen am liebsten bei solchen Leuten holten, die nicht über ihnen selbst stehen[1]. Deshalb will Mill offnen Raum zur Entfaltung individueller Eigentümlichkeiten haben und ist er mifstrauisch gegen jede Einmischung andrer. Hier liegt aber ja gerade die Voraussetzung zu Grunde, dafs es die Wohlfahrt der Gattung ist, welche für die Selbständigkeit und Originalität der einzelnen Persönlichkeiten Schutz verlangt. Die Freiheit wird nicht nur um der Originale selbst willen verlangt, sondern auch, weil die Gattung nur hierdurch einer höhern Entwickelung teilhaft werden kann.

Der Schwerpunkt der Ethik liegt also in der sozialen Ethik. Wenn ich dennoch erst eine Darstellung der individuellen Ethik gebe, so geschieht dies nicht, weil dieselbe den Schlüssel der sozialen Ethik enthält, sondern weil sie die einfachsten, am leichtesten überschaulichen Verhältnisse darbietet. Für beide Abteilungen der Ethik gilt derselbe Mafsstab.

[1] Über die Freiheit.

INDIVIDUELLE ETHIK.

IX.

EINTEILUNG DER INDIVIDUELLEN ETHIK.

---

1. Die erste in der individuellen Ethik auftretende Frage ist die: Wie bildet das Individuum sich zur ethischen Persönlichkeit aus? Es dreht sich hier um die Entwickelung und Befestigung des ethischen Prinzipes als das Leben des Individuums beherrschend und bestimmend. Die Aufgabe wird ganz eins mit dem Nachweis der ethischen Haupttugend, welche alle andern ethischen Eigenschaften einbegreift. Es wird sich zeigen, dafs diese Haupttugend die Gerechtigkeit ist, wenn wir sie auf die schon vorher angegebene Weise auffassen (III, 9).

Die übrigen Eigenschaften lassen sich in zwei Gruppen einordnen, welche jede für sich im Begriffe der Gerechtigkeit enthalten sind. — Die eine Gruppe läfst sich von dem Begriff der Selbstbehauptung umfassen. Als eigentümliches Glied der Gattung hat der Einzelne seine bestimmten Fähigkeiten und Kräfte zu entwickeln und geltend zu machen, seinen positiven Platz auszufüllen. Je völliger und kräftiger jedes einzelne Individuum das in ihm Niedergelegte zu entwickeln vermag, um so völliger und kräftiger wird das Leben der Gattung. — Die andre Gruppe läfst sich in den Begriff der Hingebung einbefassen. Allerdings ist der Einzelne ein selbständiges Glied der Gattung, aber doch nur ein Glied. Die Einheit der Gattung tritt zu Tage durch das Vermögen des Einzelnen, sich an die Stelle anderer zu setzen, von diesem

Standpunkte aus die Dinge zu betrachten und seine Gefühle hierdurch bestimmen zu lassen.

2. Bei den verschiednen Individuen spielen diese Eigenschaften eine verschiedene Rolle. Es gibt Naturen, welche das Höchste leisten, dessen sie fähig sind, ohne dafs das ethische Gefühl sich in ihnen als ein besondres Gefühl neben andern äufsert. Selbstbehauptung und Hingebung entfalten sich in ihnen ohne bewufste Motive und ohne bewufste Anstrengung. Dies sind die ethischen Aladdinsnaturen, deren Möglichkeit nicht zu leugnen ist. Es kann Menschen geben, in welchen eine solche Aladdinsnatur nur mit Bezug auf einige Aufgaben und Verhältnisse, nicht mit Bezug auf alle gefunden wird. So leicht und unbewufst sie einige der ethischen Aufgaben lösen, so viel Nachdenken und Anstrengung müssen sie an andre wenden. Es gibt aber auch Naturen, denen es von allergröfster Bedeutung ist, dafs das ethische Gefühl in ihnen geweckt wird und in den einzelnen Fällen das entscheidende Wort sagt. Das unmittelbare Bedürfnis der Selbstbehauptung und der Hingebung rührt sich bei diesen entweder nicht stark genug, oder auch findet nicht das rechte Verhältnis zwischen diesen beiden Tendenzen statt.

In einer systematischen Darstellung werden alle diese individuellen Verschiedenheiten sich natürlich nicht erschöpfen lassen. Wir müssen uns darauf beschränken, eine geordnete und begründete Darstellung der wichtigsten Charaktereigenschaften zu geben, welche das Wohlfahrtsprinzip verlangt.

X.

DIE PERSÖNLICHE GRUNDLAGE DES ETHISCHEN LEBENS.

1. Aus verschiednen Gründen hat man bestritten, daſs Vorbereitung und Übung irgend welchen Wert in ethischer Beziehung haben sollten.

Vorzüglich ist die Reaktion wider den asketischen Gedankengang bei dieser Behauptung mitwirkend gewesen. Die Askese — worunter wir frei gewählte Anstrengungen oder Leiden verstehen, welche nur zur Übung, nicht zur Erreichung bestimmter, nachweisbarer Zwecke dienen — könnte, wie man meint, von dem Standpunkte des Neuplatonismus oder dem des mittelalterlichen Christentums aus konsequent sein. Den Neuplatonikern sei es darum zu thun, die Seele von der Unreinheit zu befreien, welche dieselbe durch deren Eintritt in die irdische Welt beschmutzt habe. Von dem strengen christlichen Standpunkte aus seien Enthaltsamkeit, Kasteiung und Selbstdemütigung einem zornigen Gotte dargebrachte Sühnopfer. Wo solche Anschauungen aber nicht mehr herrschen, könne da der Askese Berechtigung und Bedeutung beigelegt werden?

Hierauf ist zu erwidern, daſs man sich wohl hüten muſs, das Wesentliche zugleich mit dem Unwesentlichen fortzuwerfen. Mit dem Übergang zu einer neuen Lebensanschauung verbindet sich leicht die Neigung, einer oberflächlichen „Konsequenz“ wegen alles das fortzuwerfen, was man auf dem frühern Standpunkte als wertvoll betrachtete. Was sich geschichtlich unter dem Einfluſs gewisser Motive entwickelt hat, kann sehr wohl

seinen Wert bewahren, weil diese Motive wegfallen und durch andre ersetzt werden müssen (vgl. I, 4). Jeder ethische Standpunkt mufs das Ertragen von Anstrengungen und Leiden verlangen, und Übung wird deshalb stets notwendig sein. Allerdings hat der Grundsatz grofse Bedeutung, dafs aller verursachte Schmerz gerechtfertigt werden mufs, während erzeugte Lust ihre vorläufige Rechtfertigung in sich selbst trägt[1]). Wenn aber ein fernliegender und umfassender Zweck erstrebt wird, so werden viele Vorbereitungen und Entbehrungen notwendig werden können. Daher wird jede ernste Lebensanschauung viel von den Heroen der Askese lernen können. Auch diese betrachteten Leiden und Entbehrungen ja eigentlich nur deswegen als Güter, weil sie durch dieselben zur Erreichung des grofsen und fernen Zwecks, nach welchem sie trachteten, gestärkt und geübt wurden. Ihr Fehler war der, dafs sie den Zweck in einer andern Existenz suchten, deren Bedingungen ganz anders sein sollten als diejenigen des hiesigen Lebens, so dafs das Ziel nicht durch positives Arbeiten in der wirklichen Welt zu erreichen war. Ihre Askese gründete sich auf Mifstrauen zum natürlichen Leben und zu dessen Kräften. Aber gerade auf einem Standpunkte, auf welchem man die Regeln für seine Aufführung nicht durch übernatürliche Offenbarung oder durch mystische Eingebungen erhält, sondern auf welchem der Nachdruck auf die selbständige Herrschaft menschlichen Denkens und Fühlens gelegt wird, gerade auf diesem werden an die Kräfte des Individuums grofse Forderungen gestellt, und es wird von entscheidender Bedeutung, dafs diese Kräfte Übung erhalten, damit die Grundlage des ethischen Lebens fest und sicher werde[2]). Es gibt überdies Naturen, welche in ethischer Beziehung nur ein Entweder — oder, entweder

[1]) Dieser Grundsatz, den selbst der Neuplatonismus und das asketische Christentum eigentlich anerkannten, hat dennoch, wenn er ausdrücklich ausgesprochen ward, oft grofsen Anstofs erregt. So erklärte Arnauld, es sei Epikurismus, jedes Lustgefühl an und für sich für ein Gut anzusehen. — Platon hat (im Protagoras) diesen Grundsatz zuerst aufgestellt, indem er lehrte, dafs sinnlicher Genufs nur der Folgen wegen, nicht aber der im Augenblicke verursachten Lust wegen zu rügen sei.

[2]) Vgl. James Sully: On some elements of moral self-culture. In seiner Schrift: Sensation and Intuition. London 1874. S. 158.

strenge Zucht oder vollständige Schlaffheit kennen. Diese können sich nur dann aufrecht halten, wenn sie sich einer durchgeführten Disziplin unterwerfen.

Man hat den Einwurf gemacht, es sei ein Zeichen der Unvollkommenkeit, wenn Handlungen blofs zur Übung ausgeführt würden, weil Mittel und Zweck dann auseinander gingen. Dies könne allerdings notwendig sein, um mechanische Geschicklichkeiten zu erzielen; das ethische Leben müsse aber das Leben der ganzen Persönlichkeit sein. Es könne auch auf dem Standpunkte der mystischen und supranaturalistischen Askese angemessen sein, auf welchem man das wirkliche Leben scheute und die Kräfte der Seele in Einsamkeit übte, so dafs man vielleicht in der Bedeutungslosigkeit der Aufgaben sogar etwas besonders Verdienstliches erblickte, wie wenn ägyptische Mönche in den Sand gepflanzte Stöcke mit Wasser begossen.

Dieser Einwurf geht mit Recht davon aus, dafs das Leben selbst die beste, wenn auch die beschwerlichste und kostspieligste aller Schulen ist. Es ist unzulässig, sich dessen Forderungen zu entziehen, um in der Einsamkeit an seiner eignen Entwickelung zu arbeiten. Man kann nicht aus Reih und Glied treten, um ein rechter Mensch zu werden, und dann wieder von vorne anfangen. Alle wahre Erziehung findet durch Wechselwirkung mit den wirklichen Verhältnissen statt. Was die Kunst der Selbsterziehung hier thun kann, das ist gerade, diejenigen Aufgaben und Verhältnisse zu wählen, welche zur Übung und Stärkung der Kräfte vor dem Angreifen gröfsrer Arbeiten geeignet sind. Man mufs seine Kräfte stets an etwas wirklich Bedeutungsvollem üben. Die wirklichen Aufgaben nehmen aber nicht immer unsre gesamte Kraft in Anspruch. Dann kann die Zeit dazu benutzt werden, sich auf Möglichkeiten vorzubereiten. Die Übung wird dann wie ein Spiel oder wie eine Kunst. In der Kunst haben wir nicht mit dem Leben selbst, sondern mit einer Abspiegelung desselben zu schaffen, und dennoch haben die Kunst und das Leben den nämlichen Inhalt; der Gebrauch der Kräfte in der Kunst kann deshalb eine Vorbereitung zu deren Gebrauch im Leben sein,

2. Die Entwickelung jedes geistigen Vermögens kann der

Befestigung und Entwickelung des ethischen Gefühls von Nutzen sein. Die Kraft, der Umfang und die Reinheit des Gewissens beruhen nicht nur auf der Erziehung des Gefühlslebens, sondern auch auf der Entwickelung der Erkenntnis und des Willens. Auf dem Standpunkte des freien Gewissens dreht es sich ja nicht nur darum, blinden Gehorsam zu zeigen, das Gebot im Bewufstsein hören zu können und die Handlung mechanisch hinterdrein folgen zu lassen. Das freie Gewissen sucht sich selbst die Aufgaben zu stellen und deren Berechtigung einzusehen. Es ist nicht der Philosoph allein, der sich mit der Prüfung der überlieferten und instinktmäfsig gebilligten Regeln befafst; es kann jedem die Aufgabe gestellt werden, sich von dem bisher Gültigen loszureifsen und ungebahnte Wege zu versuchen.

Kraft und Umfang erhält das Gewissen nur dann, wenn das Denken und die Phantasie lebhaft und thätig sind. Das Denken mufs den Handlungen in ihren oft über viele Verhältnisse verzweigten Wirkungen nachspüren, und die Phantasie mufs anschauliche Bilder dieser Wirkungen geben. Beengtheit und Vorurteile entstammen oft nicht etwa einem Mangel des Gefühlslebens, sondern einem Mangel an Phantasie oder an logischer Konsequenz[1]. Die Erkenntnis allein ist natürlich nicht genügend, sie mufs eingeübt und zu einem stetigen Gedanken gemacht werden, d. h. zu einem Gedanken, welcher kraft der Gesetze der Vorstellungsverbindung leicht und schnell wieder zur Geltung gelangt, wenn man ihn gebrauchen soll. Hierdurch wird er ein Teil unsers realen Selbst[2], des Kreises von Gedanken und Gefühlen, welcher den Schwerpunkt unsrer geistigen Natur bildet, und zu welchem wir stets wieder zurückkehren, wie oft auch augenblickliche Einflüsse und Antriebe uns demselben entziehen. Weder die Entwickelung der Vorstellungen, noch die der Gefühle geschieht ganz ohne unsre Selbstthätigkeit, und ist die Aufmerksamkeit erst erregt, so werden sich viele Gelegenheiten zu einem regulierenden Eingreifen darbieten[3]. — Nur eins mufs besonders hervorgehoben

[1] Psychologie S. 323 f.
[2] Ibid. 172 f.
[3] Siehe hierüber ausführlicher: ibid. S. 419—426.

werden. Nicht nur die theologische Ethik hat ihre Erbauungsbücher. Es kann Bücher geben, die man immer wieder vornimmt, um seine Gedanken und sein Gefühl zu stärken. Das Lesen der Zeitungen und unterhaltender Schriften darf nicht die einzige geistige Nahrung sein, die man geniefst, wenn man sein inneres Leben nicht schwächen will. Was jeder Einzelne zunächst erwählen wird, das beruht auf seinem Charakter und seiner Geistesrichtung; niemand kann aber des Zusammennehmens und Konzentrierens entraten, welches ernstliche Lektüre mit sich führt. Wir werden hierdurch in ein Reich von Ideen und Möglichkeiten eingeführt, aus welchem wir mit erweitertem und gestärktem Gefühl zu den praktischen Aufgaben schreiten können.

Was die Reinheit des Gewissens betrifft, so ist die Selbstprüfung von gröfster Wichtigkeit, damit wir über unsre eignen Motive ins klare kommen und uns selbst erkennen lernen können. Die Selbsterkenntnis hat stets ihre Grenzen, indem gar viel von dem, was sich in uns regt, nur sehr undeutlich im klaren Bewufstsein auftritt. Es können in unsrer Individualität Möglichkeiten und Anlagen vorhanden sein, die sich bisher weder nach aufsen noch nach innen bemerkbar gemacht haben. Wir können deshalb nie sicher sein, ob der Mittelpunkt unsers Bewufstseins auch der Mittelpunkt unsrer Individualität ist[1]). Aber mit Bezug auf die bewufsten Motive, — auf das, was wir wirklich gedacht, gefühlt und beschlossen haben, — müssen wir ins reine kommen können. Allerdings findet sich bei den meisten eine Neigung zur Selbsttäuschung, eine Neigung, sich in seinen eignen Augen besser ausnehmen zu wollen, als man wirklich ist, die Reinheit seiner Motive und den Ernst seiner Entschlüsse in seiner eignen Meinung zu beschönigen. Man mufs aber vor allem ehrlich gegen sich selbst sein und die Illusionen zerreifsen lernen, in welche man sich so leicht selbst verstrickt. Diese innere Wahrheit ist die Bedingung aller kräftigen und gesunden Thätigkeit. Auf einer Lüge wird sich kein dauerhafter Bau aufrichten lassen. —

Das moderne zivilisierte Leben hat eine dem Äufsern zugekehrte Neigung, führt leicht zu einem ungesunden Selbstver-

[1]) Psychologie S. 436 f.

gessen. Da man leicht von der wechselnden Mannigfaltigkeit äufsrer Begebenheiten und Verhältnisse in Anspruch genommen wird, betrachtet man das im eignen Innern Geschehende als etwas Gleichgültiges. Jenes Äufsre betrachtet man als das eigentlich Wirkliche, die innern Erlebnisse als dessen flüchtigen Wiederschein. Das eigentliche Leben ist aber doch stets das innre Leben; dieses verleiht dem Äufsern seine Bedeutung. Aus diesem können überdies Kräfte hervorgehen, welche durch ihr Eingreifen Veränderungen in der äufsern Welt bewirken können; solche Kräfte werden aber nicht erzeugt, wenn man mit dem Strome treibt. Jedes persönliche Innre ist eine der geistigen Essen der Welt, und es kommt darauf an, das Feuer rein und kräftig zu bewahren.

3. Aber auch von einer Askese in engerm Sinne, von einem Stählen und Üben der Fähigkeit, Anstrengungen und Leiden zu ertragen, kann die Rede sein. Bei wilden und kriegerischen Völkern besteht die Erziehung, auch die Selbsterziehung, grofsenteils in der Entwickelung der Ausdauer, der Fähigkeit, Kälte, Hunger und physischen Schmerz zu ertragen. In dem zivilisierten Leben ist ein solches physisches Abhärten allerdings weniger notwendig, aber viele der Mifslichkeiten des zivilisierten Lebens rühren doch gewifs daher, dafs man dasselbe zu sehr aufser acht gelassen hat. Die physische Hygieine ist grofsenteils zugleich eine Schule des Willens. Die zum Besten der physischen Gesundheit angewandte Selbstüberwindung und Geduld können der geistigen Gesundheit zu gute kommen.

Es gibt aber auch eine direkte geistige Abhärtung. Es kann ebensowohl im Innern als im Äufsern Kälte, Finsternis und Ohnmacht geben. Sogar ohne bestimmte äufsre Ursache können schwere und düstre Zeiten kommen, da nichts gelingen will, da sich kaum ein Gedankengang festhalten läfst, da alles für uns seinen Glanz und seine Frische verliert. Auch die Zuflucht, die uns die innre Sanktion des Gewissens sonst gewährt, kann uns versagt werden. Man greift dann leicht zu äufsern Mitteln um sich aufrecht zu halten, zu trösten oder anzustacheln[1]),

[1]) „Wenn ein Mensch anfängt, lau zu werden, so fürchtet er sich vor einer geringen Anstrengung und empfängt gern den äufsern Trost.“ De *imitatione* Christi. II, 4, 3.

und hiermit ist dann oft der erste Schritt zum Verderben gethan. Wenn die Zustände der Niedergedrücktheit rein physischer Natur sind, kann es natürlich vollständig richtig sein, sich äufsrer Mittel zu bedienen. Oft kann es aber das einzig Richtige sein, Widerstand zu leisten, seinen Willen aufzubieten, um sich aufrecht zu halten, damit man nicht an geistiger Verweichlichung leidend werde. Es kann, wie ein alter Mystiker sagt, notwendig sein, „allen Trostes zu entbehren". Der Wille wird hierdurch darin geübt, auf eignen Füfsen zu stehen.

Zu den düstern und beängstigenden Gedanken, die uns in solchen Zuständen heimsuchen können, rechnet man in neuern Zeiten gewöhnlich auch den Gedanken an den Tod. Im Altertum war dies nicht so allgemein. Es wurde erst allgemein, nachdem die christliche Theologie die Furcht vor dem Tode besonders zu schärfen gesucht hatte, „so wie die Mütter, die ihren Kindern dadurch steuern, dafs sie ihnen weismachen, das Dunkel sei voll von Gespenstern, von welchen die Ungehorsamen ergriffen würden" [1]). Im Gegensatz zu dem vorherrschenden Platz und der Bedeutung, welche die theologische Ethik dem Gedanken an den Tod gab, hat Spinoza ausgesprochen, dafs der freie Mann, d. h. der von der rechten Erkenntnis geleitete Mann, an nichts andres so wenig denke, als an den Tod: sein Forschen sei eine meditatio vitae, habe das Leben zum Vorwurf, nicht aber den Tod [2]). Was hier empfohlen wird, ist nicht die Gedankenlosigkeit. Diese kann oft eine heimliche Furcht verhüllen. Keine ernstliche Lebensanschauung kann es unterlassen, mit dem Todesgedanken zu kämpfen. Der Unterschied zwischen der theologischen Ethik und der philosophischen legt sich hier aber auf charakteristische Weise an den Tag. Der theologischen Ethik ist das ganze Leben eine Vorbereitung zu einem andern Leben. Wir leben vor einem Vorhang, hinter welchem das wahre Leben verborgen ist, und alles, was wir thun und unterlassen, soll schliefslich dazu dienen, dafs wir bereit sein können, wenn der Vorhang endlich weggezogen wird. Der Gedanke an den Tod wird

[1]) Lecky: History of European Morals from Augustus to Charlemagne. I, S. 221 f.

[2]) Ethica IV. 67.

daher ein alles entscheidender, ein leitender Gedanke. Die philosophische Ethik baut nicht auf Annahmen von dem, was aufserhalb der Erfahrung liegt, und behauptet, dafs das Leben seinen Zweck, seinen Wert zunächst in sich selbst haben müsse. Wir legen dem Leben Wert bei, nicht weil es die Vorbereitung zu einem andern Leben ist, welches wir nicht kennen, sondern weil es an und für sich etwas enthält, was schön und gut ist, etwas, das verdient, dafs man einen Straufs um seinetwegen besteht und sich davon erfüllen läfst. Wir leben von Wirklichkeiten, nicht von Möglichkeiten. Der Tod ist die Grenze des Lebens, und wer wirklich gelebt hat, d. h. des Besten des uns bekannten Lebens teilhaft gewesen ist, der ist am besten vorbereitet, sich dieser Grenze zu nähern.

Über das Reich der Möglichkeiten, welches dort anfängt, wo unsre Erfahrungswelt aufhört, werden die Anschauungen wahrscheinlich stets auseinander gehen. Eine wissenschaftliche Entscheidung ist undenkbar. Wir stehen hier vor einer der offnen Fragen, und jeder Mensch mag auf eigne Gefahr seinen Glauben oder seine Hoffnung haben. Die Philosophie macht uns hier nur auf die Thatsache aufmerksam, dafs alle Züge und Eigenschaften, mit welchen die Bilder, die wir uns von einer andern Welt gestalten können, ausgestattet sind, der Erfahrungswelt entnommen wurden, nur werden sie in weit höhern Graden und von allen Unvollkommenheiten befreit dargestellt. Wenn man nicht aus der Erfahrung etwas kennte, das wahr, das gut und das schön wäre, so würde man sich keine Vorstellung von einem absolut Wahren und Guten, von einer vollständigen Seligkeit bilden können. Dann ist aber das Gute, Wahre und Schöne der Erfahrungswelt ja gemeinschaftlicher Boden, auf welchem wir alle zusammentreffen können, wir mögen an eine andre Welt glauben oder nicht. Es ist eine Thatsache, dafs sich ein Leben leben läfst, welches der Thätigkeit im Dienste des Wahren und Guten gewidmet ist, ohne dafs irgend ein Bedürfnis gefühlt würde, an ein Jenseits zu glauben. Und es läfst sich keine wirklich ethische Eigenschaft anführen, die nur durch einen solchen Glauben ermöglicht wäre. Selbst wenn der Glaube an ein Jenseits dem Einzelnen ein persönliches Bedürfnis ist, hat er doch nicht das

Recht, allen Menschen diesen Glauben zu einer ethischen Notwendigkeit zu machen.

4. Bisher haben wir nur die mehr formelle Seite der Thätigkeit für die Entwickelung der ethischen Grundlage besprochen. Von der realen Seite entsteht nun die Frage: welche Tugend ist die ethische Haupttugend? Jeder ethische Standpunkt mufs gleichsam in einer ethischen Charaktereigenschaft kulminieren, welche er über alle andern erhebt und als Kardinaltugend betrachtet (d. h. als die Tugend, um welche sich alles andre dreht).

Die griechische Ethik stellte als die alles umfassende Tugend die Gerechtigkeit auf, indem sie diese als die Harmonie der Individuen einer Gesellschaft, wie auch als die Harmonie der Triebe jedes einzelnen Individuums betrachtete. Die christliche Ethik machte die Liebe zur Haupttugend. Aber sowohl in der griechischen Ethik als in der christlichen gab es andre Tugenden, die der Gerechtigkeit oder der Liebe den Rang streitig machten. Den Griechen wurde die „Weisheit", worunter man bald die theoretische Erkenntnis, bald die praktische Einsicht und Selbstbeherrschung verstand, immer mehr die wichtigste Tugend. Und so wie die dogmatische Gestaltung des Christentums allmählich vorwärts schritt, trat in der christlichen Ethik der Glaube als Haupttugend neben die Liebe, wo nicht über diese. Auf dem Standpunkte des Autoritätsprinzips mufste der Glaube, der mit dem Gehorsam eins ist, konsequent das Erste, das alles Tragende werden. „Ohne Glauben keine Tugend — die Tugenden der Heiden sind glänzende Laster", dies wurde die von den alten Kirchenvätern gezogene Konsequenz[1]).

Von dem Standpunkt aus, auf welchen wir uns hier gestellt haben, müssen dagegen alle Weisheit und aller Glaube

---

[1]) Vgl. z. B. Augustinus: De civitate dei. XIX, 25. — Wenn die Kirchenväter alle Tugenden auf die Liebe zurückführten, so dachten sie hierbei besonders an die Liebe zu Gott, welche mit dem Glauben eins ist. Und da wir nur mit Hilfe der Kirche Gott kennen lernen, so wird der Satz: „Ohne Glauben keine Tugend!" bald durch den Satz abgelöst: „Aufserhalb der Kirche keine Tugend!" Die Orthodoxie wird die erste aller Tugenden, Ketzerei die gröfste aller Sünden.

dem Gefühle untergeordnet werden, vermöge dessen der Einzelne eins mit der Gattung wird. — Wir haben gesehen, daſs die sympathischen Instinkte und Triebe die gewaltigen Naturmächte sind, die den Menschen erst über sich selbst hinaus führen und eine universelle Schätzung menschlicher Handlungen ermöglichen. Es gibt im Menschen nicht nur die Neigung, sich selbst zum Mittelpunkt zu machen, sondern auch die Neigung, sich an andre hinzugeben. Diese beiden Neigungen brauchen einander nicht zu widerstreiten. (Vgl. VIII, 4). Die Hingebung entwickelt und erweitert das Wesen des Individuums, und die Selbstbehauptung macht dasselbe dazu geschickt, seinen Platz in der Totalität, zu welcher es gehört, um so besser auszufüllen. Der Wert der Hingebung sowohl als der Wert der Selbstbehauptung wird also durch das Wohlfahrtsprinzip begründet, und wir können beide durch die Gerechtigkeit zusammenfassen, wenn wir diesen Begriff ähnlicherweise auffassen wie die Griechen. Derjenige ist gerecht (in diesem Sinne des Wortes), welcher das Leben auf seine ihm eigentümliche Weise lebt, und zwar so, daſs er nach Kräften dahin wirkt, daſs andre auf dieselbe Weise leben können. Im Begriffe der Gerechtigkeit ist also der Begriff der Liebe enthalten. Die Gerechtigkeit ist die von klarer Einsicht gelenkte oder geordnete Liebe. Ordo amoris wurde sie von Augustinus genannt; Leibniz definierte sie als die caritas sapientis.

Das Christentum hat die groſse Bedeutung in der Geschichte der Ethik, daſs es eine Erweiterung und Verinnigung des antiken Gerechtigkeitsbegriffes herbeiführte. Die Griechen trachteten danach, die menschliche Gesellschaft als einen Organismus aufzufassen, dessen Glieder die einzelnen Individuen sein sollten. Den Barbaren und den Sklaven konnte der Grieche jedoch nicht als Glieder dieses Organismus betrachten. Erst der Durchbruch der innigen Sympathie und allgemeinen Menschenliebe, der sich im Christentum so bedeutungsvollen Ausdruck gab, brachte den Hauptgedanken der griechischen Ethik seiner Vollendung einen groſsen Schritt näher und machte denselben zu einer welthistorischen Macht. Ebensowenig wie das einzelne Individuum seine Bedeutung verliert, weil es als ein Glied der ganzen Menschheit dasteht, ebensowenig ist dies der Fall mit

Bezug auf die kleineren Gruppen und Gesellschaften ((Familie, den Staat u. s. w.) innerhalb der Gattung. An jed(Punkte macht sich in der ethischen Welt ein eigentümlich Verhältnis zwischen der Selbstbehauptung und der Hingebu geltend. Die ethische Kunst hat die Aufgabe, in den einzeln Fällen das rechte Verhältnis zu finden. Hier, wo wir uns a die allgemeinen Typen beschränken, müssen wir jedes der beid(Elemente der Gerechtigkeit für sich betrachten, ohne jedo(zu vergessen, daſs sie in Wirklichkeit zusammengehören.

XI.

DIE SELBSTBEHAUPTUNG.

---

1. Diejenigen Tugenden und Pflichten, welche zur Selbstbehauptung gehören, lassen sich auf drei Hauptformen zurückühren: auf die Selbsterhaltung, die Selbstbeherrschung und lie Selbständigkeit. Bei allen drei wird es sich zeigen, daſs las Streben des Individuums, sich selbst zu behaupten, in thischer Beziehung durch die Rücksicht auf das Bestehen und ie Entwickelung der ganzen Gattung bedingt und begrenzt ird. Wie schon bemerkt, erscheint in der neueren Zeit der ifrigen und bedeutungsvollen Emanzipationsbestrebungen wegen ine gewisse Neigung, dies zu übersehen, während es auf priitivern Entwickelungsstufen leichter nachweisbar ist. Geht an aber bis auf die letzte ethische Begründung jener Betrebungen zurück, so wird der angeführte Satz sich dennoch ls richtig erweisen.

a. Die Selbsterhaltung.

2. Wäre nicht das Leben an und für sich ein Gut, so ürde alle Ethik sinnlos sein. Direkt oder indirekt geht alle thik darauf aus, das Leben zu erhalten, zu beschirmen und eiter zu entwickeln. Sie setzt fort, was die Natur selbst eineleitet hat. Auch da, wo kein klares Bewuſstsein erwacht st, kommt bei allen Lebewesen ein Instinkt der Selbsterhaltung ur Geltung, welcher das Individuum zum Aufsuchen des seinem eben Förderlichen und zur Vermeidung des Schädlichen beegt. Kant meinte sogar, der Instinkt oder der Trieb sei hier on Natur so stark, daſs von keiner Pflicht der Selbsterhaltung lie Rede sein könne: denn was jeder unvermeidlich aus sich

selbst wolle, das könne ihm nicht zur Pflicht gemacht werden[1]). Diese Anschauung hängt teilweise mit der unrichtigen Annahme Kants zusammen, wir könnten nur zu dem verpflichtet werden, was wir ungern wollten. Sie ruht aber zugleich auf der nicht minder unrichtigen Annahme, dafs wir stets und unumgänglich dasjenige aufsuchten, was zu unsrer Selbsterhaltung dienen könnte. So verhält es sich nicht einmal bei den Tieren, bei denen die Instinkte doch in weit gröfserm Umfange und mit weit gröfsrer Gewalt wirken, als bei den Menschen. Auch bei jenen kann der Instinkt irreleiten, oder geschwächt und geändert werden; und er bildet bei ihnen auch keinen so scharfen Gegensatz zum Verstande und zur bewufsten Anstrengung, wie man namentlich in frühern Zeiten glaubte. Für den Menschen wird die Selbsterhaltung aber jedenfalls Sache nicht nur des Instinktes, sondern auch des eigentlichen Willens.

3. Körperliche Gesundheit und Kraft bilden die Grundlage aller weitern und höhern Entwickelung des Lebens. Wir verfügen zu jeder Zeit nur über eine begrenzte Summe von Energie, und es wird daher eine wichtige Aufgabe, Sorge zu tragen, dafs dieselbe bewahrt und vermehrt werde und nicht verloren gehe. Wir sind nicht im Stande, etwas aus nichts hervorzubringen; sogar der Held ist nichts ohne Speise und Trank. Die Askese mit ihren selbstverursachten Schmerzen und Entbehrungen, allerlei Selbstquälerei und grundloser Mifsmut, Leichtsinn und ausschweifende Sinnlichkeit können, jedes auf seine Weise, das Kapital vergeuden, welches sich zu wertvollen Zwecken gebrauchen liefse. Befangenheit in Vorurteilen, Kurzsichtigkeit und Eigensinn führen entweder zum Verschmähen der notwendigen Mittel oder zu deren nutzlosem Gebrauch. Wenn es dem Einzelnen klar ist, dafs die Folgen seines Betragens in dieser Beziehung nicht nur ihn selbst treffen, sondern auch andre, teils diejenigen, welchen er vielleicht das Dasein schenkt, und auf welche seine geschwächte Natur sich vererben kann, teils auch diejenigen, welche seine Hilfe und seine Thätigkeit entbehren müssen, so wird die Sorge für die

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Einleitung § 4.

physische Selbsterhaltung als eine bedeutungsvolle Pflicht erscheinen.

Hierin liegt aber auch deren Begrenzung. Es wäre sinnlos, das Leben mit dem Ansammeln eines nie gebrauchten Kapitals zu verbringen, das Leben zu einem einzigen grofsen Mittel ohne Zweck zu machen. Da ist der Asket denn doch vernünftiger, der sich trainiert, um einen fernliegenden Zweck zu erreichen. Leben heifst die Kräfte gebrauchen, und diese werden nur dann gebraucht, wenn sie verbraucht werden. Ein grofser Physiolog hat sogar die paradoxe Definition gegeben: „Das Leben ist der Tod!“ weil jede Lebensäufserung Auflösung des organischen Gewebes herbeiführt. Eine engherzige Auffassung der Selbsterhaltung würde dieselbe mit dem Ansammeln von Stoff gleichbedeutend machen und nicht sehen, dafs der Verbrauch eine ebenso wesentliche Sache des Lebens ist als die Aufnahme von Stoff, wenngleich der Verbrauch dem Leben schliefslich ein Ende macht. Wir können ohnehin nicht immer das harmonische Verhältnis zwischen Aufnahme und Verbrauch bewahren. Es kann mit ethischer Notwendigkeit ein Mifsverhältnis entstehen. Eine Aufgabe, deren Lösung meine Pflicht ist, kann es notwendig machen, dafs die unter gewöhnlichen Verhältnissen von der Pflicht der Selbsterhaltung gestellten Forderungen beiseitegesetzt werden. Das Leben mufs sogar gänzlich geopfert werden, wenn wir um seiner Erhaltung willen dasjenige verleugnen müfsten, was ihm eigentlichen Wert gibt.

Seiner Gesundheit leben ist ein Unding. Es kann eintreten, dafs man sich aus Rücksicht auf seine sinkenden Kräfte auf enger begrenzte Aufgaben zurückziehen mufs; seine Zwecke begrenzen heifst aber nicht, dasjenige zum Zweck machen, was nur Mittel sein sollte. Platon verspottet das Betragen des Arztes Herodikos während einer unheilbaren Krankheit. „Da er keine andre Beschäftigung hatte, lebte er nur, um an sich selbst zu medizinieren, und war höchst unglücklich bei der geringsten Abweichung von der angewohnten Lebensweise; so erreichte er seiner Weisheit wegen ein hohes Alter während eines harten Todeskampfes.“ Platon bemerkt, es sei für die Armen eine Selbstfolge, dafs sie nicht leben könnten, um Heil-

versuche mit sich anzustellen; nur die Reichen könnten sich dies zur Aufgabe machen; und er meint, dafs „derjenige, welcher nicht der natürlichen Lebensweise folgen kann, auch nicht geheilt werden darf, da dies weder ihm selbst noch dem Staate frommt“ [1]). Wir würden nicht so streng verfahren. Wir haben gelernt, dafs sich unter den Leiden und durch die Leiden Eigenschaften entfalten können, die vorher vielleicht zurückgedrängt waren, und die dem Leben in den Augen des Leidenden selbst wie auch in den Augen derjenigen, die unter dem Einflufs seines Vorbildes stehen, neuen Wert verleihen können. Sein Charakter erhält vielleicht erst hierdurch seine Vollendung. Wir legen dem Leben des Denkens und Fühlens einen von äufsern Wirkungen unabhängigen Wert bei. Wir sehen die einzelne Persönlichkeit nicht nur als Mitglied des Staates, sondern auch als Mitglied der Familie, des Freundekreises, und wir sehen vielleicht, wie sie selbst in ihrem nach aufsen unthätigen Zustand andern die gröfste Freude und Stärkung bereiten kann [2]).

4. Wir kommen nun zu der oft untersuchten Frage: ist der Selbstmord berechtigt? Diese Frage läfst sich der Natur der Sache zufolge nur dann aufwerfen, wenn der Selbstmord eine wirkliche Handlung, die Frucht einer Überlegung und eines Entschlusses ist. Wenn der Selbstmord stets aus entschiedener Geisteskrankheit entspringt, so hat die ethische Betrachtung nichts mit demselben zu schaffen. Auch derjenige Selbstmord, welcher aus einer verzweifelten Lage entspringt, in die das Individuum durch sein eignes Betragen geraten ist, kann derartiger Beschaffenheit sein, dafs er keine überlegte Handlung,

---

[1]) Der Staat. 3tes Buch.

[2]) Ich kann es nicht unterlassen, der letzten leidvollen Tage des berühmten Freidenkers Straufs zu gedenken, die seinen Freunden so erbaulich waren. Zeller (D. F. Straufs in seinem Leben und seinen Schriften geschildert, S. 122) sagt von ihm: „Er machte nicht den Anspruch an die Natur, dafs sie ihm etwas von dem erspare, was ihr Lauf und ihre Gesetze mit sich brachten; um so mehr aber machte er den Anspruch an sich selbst, dafs er sich in diese Gesetze zu fügen, auch das Leiden zum Stoff einer sittlichen und geistigen Thätigkeit zu machen, und noch in dem Schmerzlichen das Wohlthätige zu finden wisse. Und dankbar bezeugte er in Briefen und Gedichten, dafs ihm dies nicht mifslungen sei.“

sondern die Wirkung einer alle Besinnung überwältigenden Stimmung ist. Hier fällt die ethische Wertschätzung jedoch nicht weg, sondern wird (ebenso wie bei Handlungen, die in der Trunkenheit verübt werden) auf das Betragen gerichtet, durch welches das Individuum sich in seinen verzweifelten Zustand gebracht hat. So liegt bei demjenigen, welcher sich durch betrügerische oder allenfalls unverantwortliche Geldspekulationen ins Unglück gestürzt hat und sich dann des Lebens beraubt, die eigentliche Schuld dem Selbstmord voraus. Ebenso bei dem „Rolla“ Mussets, der sich das Leben nimmt, nachdem er seine physische und geistige Gesundheit durch Ausschweifungen zerrüttet hat.

In solchen Fällen, in welchen der Selbstmord deutlich daraus entspringt, daſs man sich bestimmten Verpflichtungen entziehen will, liegt auch kein Grund zu einer längern Debatte vor. Dies ist eine offenbare Desertion, eine Handlung derselben Art wie die Selbstverstümmelung, um sich der Wehrpflicht zu entziehen. Wer sich selbst ermordet, um aus einer peinlichen oder gefährlichen Lage herauszukommen, in welche er mit seiner Familie geraten ist, und wer auf diese Weise die Seinigen seiner Hilfe entbehren läſst, der begeht zweifelsohne eine verächtliche Handlung. Das Unethische liegt dann aber an und für sich nicht darin, daſs er seinem Leben ein Ende macht, sondern darin, daſs er sich seinen Verpflichtungen entzieht, was er auch auf andre Weise thun könnte.

Die Frage ist die, ob alle Arten des Selbstmordes unter die eben angeführten Arten eingeordnet werden können. In diesem Falle würde das Problem wegfallen. Ehe ich auf diese Untersuchung näher eingehe, werde ich einige Umstände berühren, die mit dem anscheinend starken Zunehmen des Selbstmordes in der neuern Zeit zusammenhängen.

5. In seiner Schrift „Über den Selbstmord im Königreich Dänemark“ teilt Kayser eine Reihe von Briefen mit, die unmittelbar vor der That von Selbstmördern geschrieben sind. Der gemeinschaftliche Ton dieser Briefe zeugt von Mangel an Fähigkeit, das Schicksal zu ertragen, den Kampf ums Dasein unter den vorliegenden Umständen fortzusetzen. Wenn man auch nicht desertiert, so kapituliert man doch. Man fühlt sich einem unüberwindlichen Widerstand gegenüberstehn. Bei solchen

Fällen des Selbstmordes legt sich weder Mut noch Feigheit an den Tag, sondern eine Schwächung der Willenskraft, eine Verkümmerung des Lebenstriebes und der Lebenslust. Es wird sich leicht nachweisen lassen, dafs die von der Kulturentwickelung eingechlagene Richtung Umstände im Gefolge hat, die eine solche Schwächung begünstigen[1]). Die moderne Kultur mit ihrer einseitigen Entwickelung der intellektuellen Fähigkeiten auf Kosten der andern Fähigkeiten, mit ihren weiten Horizonten und ihrem rastlosen, oft aber auch plan- und zwecklosen Unternehmungsgeist, macht es schwieriger, die Gedrungenheit und Konzentration, die Begrenzung rücksichtlich der Zwecke und Mittel zu bewahren, welche die notwendige Voraussetzung eines gesunden und kräftigen Willenslebens sind. Weite Horizonte sind dem Denken und der Phantasie gefällig; soll der Wille aber etwas mehr als blofser Trieb und Wunsch sein, so mufs er sich auf etwas durchaus Bestimmtes und zwar auf etwas in seiner Tragweite Liegendes richten[2]). Die moderne Zeit ist eine Zeit des Zweifels, der Harmonie der seelischen Kräfte nicht eben günstig. Es ist die Aufgabe der geistigen Hygieine, der unter diesen Umständen so leicht entstehenden Disharmonie und Krankhaftigkeit abzuhelfen. Der Pädagog und der Arzt müssen zusammenwirken. Alles, was einer kräftigern Entwickelung der aktiven Fähigkeiten frommt — zu welchen nicht nur die physische Arbeitskraft zu zählen ist, sondern auch die Fähigkeit selbständigen Beobachtens und Denkens, wie auch die künstlerische Phantasie — wird auf die Krankheit des Willens heilsam wirken. Nicht durch Unterbrechung der Kulturarbeit oder durch Unterdrückung des Zweifels — was ja auch Dinge der Unmöglichkeit wären —

[1]) Bei so verwickelten Verhältnissen wie diesen ist es wohl festzuhalten, dafs dieselbe Wirkung unter verschiednen Verhältnissen verschiednen Ursachen zu verdanken sein kann. Kaysers Briefe sind sämtlich von ungebildeten oder halbgebildeten Personen verfafst, deren Stimmungsleben unter keinem starken Einflusse der modernen intellektuellen und ästhetischen Kultur gewesen sein kann. Darum können diese Briefe doch immerhin einen Fingerzeig darüber geben, welche Stimmung vorzüglich zum Selbstmord disponiert. Die nämliche Stimmung kann ja unter verschiednen Verhältnissen aus verschiednen Ursachen entstehen.

[2]) Psychologie S. 426 f.

sondern durch Stärkung der Selbstthätigkeit und Erweckung des Vertrauens auf die menschlichen Kräfte, wo diese auf ihrem rechten Gebiete wirken, trägt man dazu bei, dem haltungslosen, brütenden oder blasierten Zweifel zu wehren, welcher der grofsartigen Entwickelung der neuern Zeiten folgt, wie ein Schatten dem Körper.

Hierzu kommt noch ein andrer Umstand. Die moderne Kultur macht die Individuen mehr abhängig — indem sie deren Bedürfnisse steigert — und zugleich mehr isoliert — indem sie dieselben „emanzipiert" und auf ihre eignen Füfse stellt. Und die Isolierung erreicht ihren Gipfel, wenn das Individuum mit seinen vielen unbefriedigten Bedürfnissen in der Mitte der grofsen Regsamkeit einsam dasteht. Die einzelnen Indivduen müssen jetzt mehr als während der alten Ordnung der Dinge auf eigne Faust kämpfen. Die neuen Associationen wirken dieser Isolierung allerdings entgegen; dieselben stehen aber noch in der Kindheit und haben wohl schwerlich schon hinlänglichen Einflufs auf die Gesinnung der Einzelnen gehabt. Der Unglückliche und Leidtragende fühlt, dafs er sich selbst überlassen ist. Eine Herde von Tieren mifshandelt oder tötet diejenigen Individuen, welche nicht an dem schnellen Laufe der Herde teilnehmen können; in der menschlichen Welt sind dergleichen Individuen auf sich selbst angewiesen, wenn sie auch nicht mifshandelt oder niedergetreten werden. Ein lebhaftes Sympathieverhältnis, in welchem der Einzelne die Teilnahme andrer fühlt und ebenfalls deren Treiben mit Teilnahme betrachtet, wird bewirken, dafs sein Lebensmut nicht so leicht gebrochen und sein Horizont nicht gänzlich verfinstert wird. Wer die andern nicht aufgibt, der wird sich auch nicht so leicht von allen verlassen fühlen. Die Blasiertheit und die Müdigkeit werden nicht so leicht den Platz der Frischheit und des Interesses einnehmen. — Es scheint, als ob die Selbstmorde während grofser politischen Krisen abnehmen, vielleicht weil die Gemüter dann von den grofsen Begebenheiten und den gemeinschaftlichen Interessen in Anspruch genommen werden. Ist dem so, dann mufs dauerhafte Sympathie nebst gemeinschaftlichen Aufgaben eine Gewalt haben, welche den Mifsmut und das Aufgeben des Selbst verhindern kann.

Wer als einsamer Fremder in einer grofsen Stadt gelebt hat, der weifs, ein wie erdrückendes Gefühl der Verlassenheit sich des Gemüts bemeistern kann, und wie es eine Erheiterung sein kann, auch nur ein freundliches Wort von einem Vorübergehenden zu hören, den man nach dem Wege fragt oder dem man einen Gefallen erzeigt. So wird oft eine sympathische Äufserung, eine freundliche Anrede den Selbstmörder dazu bewegen, seine Absicht aufzugeben. Er wird fühlen, dafs das Band, welches ihn mit der Gattung verknüpft, noch nicht zerrissen ist, und er wird das Bedürfnis haben können, es auch seinerseits wieder zu befestigen. — Es kommt also darauf an, Kräfte in Bewegung zu setzen, welche die Isolierung der einzelnen Vermögen im Innern des Menschen und die Isolierung des Menschen in der Gattung aufheben können. Deswegen hängt diese spezielle Frage, wenn man der Sache völlig auf den Grund geht, mit den grofsen, allgemeinen ethischen und sozialen Fragen zusammen.

6. Hat der Selbstmord nun stets seinen Grund in einer Krankheit des Willens, in einer entschiednen Geisteskrankheit oder in einem bewufsten Wunsche, sich bestimmten Verpflichtungen zu entziehen? Oder kann es ein Recht, vielleicht sogar eine Pflicht geben, den Selbstmord zu verüben?

Wenn man dem Individuum völlige Freiheit zuerkannt hat, über sein Leben zu verfügen, so ist man stets von einem rein individualistischen Standpunkt ausgegangen. — So lehrten die Stoiker, der Weise, der sich selbst genüge und absoluter Herr seines Schicksals sei, werde das Leben lassen, nicht nur, wenn das Wohl des Vaterlands es verlange oder wenn er es nur durch Verübung einer unethischen Handlung erhalten könne, sondern er werde das Leben verlassen, wenn er es äufsrer Schickungen wegen nicht so führen könne, wie er wolle. Die spätern Stoiker dehnten dieses Recht, sich aus dem Leben zu „leiten", sehr weit aus. „Nicht nur in der äufsersten Not," sagt Seneca (Epist. 70), „sondern sobald das Schicksal etwas bedenklich zu werden anfängt," wird der Weise sich das Leben nehmen. Marcus Aurelius verlangt nur, man solle das Leben ohne Zorn und Trauer verlassen, so wie man sich aus einem mit Rauch angefüllten Zimmer entferne (Comment. V,

29; X, 8). — In neueren Zeiten hat eine Reihe von Verfassern des 18ten Jahrhunderts den Selbstmord von einem äufserst individualistischen Standpunkt aus verteidigt. Montesquieu z. B. begründet die Berechtigung des Selbstmordes dadurch, dafs es einem erlaubt sein müsse, sich aus der menschlichen Gesellschaft zurückzuziehen, wenn man vom Leben in derselben nur Beschwerde habe, da diese Gesellschaft auf gegenseitigen Vorteil basiert sei; man übertrete also keine Pflicht, wenn man seinem Leben ein Ende mache, weil man dasselbe unerträglich finde (Lettres persanes. Nr. 76)[1].

Wollte man nun auch annehmen, dafs dem einzelnen Individuum ein freies Recht zustünde, das Leben zu verlassen, wenn dieses unerträglich wäre, so würde es indes sehr schwer sein, die Unerträglichkeit in dem einzelnen Falle darzuthun. Denn wie kann das Individuum wissen, ob es die Grenzen seiner Kraft erreicht und alle Mittel verbraucht hat? — Hierauf hat man erwidert, schon der Umstand, dafs der natürliche Selbsterhaltungsinstinkt unterdrückt und die natürliche Angst vor dem Tode überwunden sei, bezeuge, dafs der Mensch aufs Äufserste gebracht sein müsse. So sagt Holberg in seiner 135sten Epistel: „Die Erfahrung lehrt, dafs die Menschen das Leben lieben; woraus sich schliefsen läfst, dafs diejenigen, welche eine solche That [einen Selbstmord] begehen, von Angst, Leiden und Widerwärtigkeiten überwältigt, ja in einem solchen Zustand sein müssen, welcher vielmehr Mitleid als Zorn erregt." Weil ich aber von Angst und Schmerz überwältigt werde, so dafs meine Widerstandskraft gebrochen wird, kann ich mich darum doch sehr wohl in einer Illusion befinden. Der Instinkt führt mich nicht immer sicher, und das Aufhören des Instinkts kann daher kein unfehlbares Kennzeichen sein. Ein augenblickliches Gefühl der Angst und Not ist kein zuverlässiger Ausdruck der Beschaffenheit der wirklichen Zustände. Vielleicht befindet das Individuum sich gerade an dem niedrigsten Punkte in der rhythmischen Schwingung des Schicksals, so dafs es wieder emporsteigen kann, wenn es nur noch kurze Zeit aushält. Eins

[1]) Ein ähnlicher Gedankengang findet sich bei Holbach (Système de la Nature I, ch. 14) und in den „Letters on Suicide", als deren Verfasser Hume von einigen angesehen ward.

ist die Verzweifelung des Individuums, etwas andres, ob d
Lage der Dinge wirklich eine verzweifelte ist. Völlig b
gründete Gewifsheit wird man hierüber nie haben können.

Wenn das Individuum absolut souverän ist (vgl. III, 5—7
wird es hier auch nicht so sehr darauf ankommen, ob ein
solche objektive Beweisführung möglich ist. Wird der höchst
Mafsstab der ethischen Wertschätzung aber in dem Zusammen-
hang des einzelnen Individuums mit der Gattung und in dessen
Bedeutung für die Gattung gesucht, so läfst sich die Forderung
wegen eines strengen Beweises nicht ermäfsigen. Es war des-
halb ein richtiger Gedanke, wenn in einigen griechischen
Staaten (Massilia und Cheos) das Tadelnswerte des Selbst-
mordes verschwand, sofern der Selbstmörder der Obrigkeit
bewies, er habe hinlänglichen Grund, diesen Schritt zu thun.
Es lag hier die Voraussetzung zu Grunde, dafs das Individuum
nicht sich selbst allein lebe, sondern dafs ihm Aufgaben zu
teil geworden seien, die auch für andre Bedeutung hätten.
Es kann vollkommen richtig sein, dafs das Leben in dem ein-
zelnen Falle unerträglich ist, wenn das Individuum keinen
andern Mafsstab kennt, als nur seinen eignen egoistischen Ge-
nufs. Eine Annäherung an eine derartige Beschränkung des
Interesses wird man bei allen mit Überlegung handelnden
Selbstmördern finden. Diese haben alles auf einen Wurf
gesetzt, das Leben zu einem Hasardspiel gemacht. Ihre
Leidenschaft ist auf einen einzigen Punkt konzentriert, und
mit diesem steht und fällt ihr ganzes Leben[1]). Dies gilt z. B
den bewunderten Selbstmördern des Altertums. Die „letzten
Römer" töteten sich, weil ihr Horizont sich nicht über das
aristokratisch-republikanische Leben Roms hinaus erstreckte
Wir kennen umfassendere und innigere menschliche Verhält

[1]) Auch wo der Selbstmord aus der oben (5) geschilderten Schwächung
des Willens entspringt, unterliegt das Individuum oft dem Widerstand an
einem einzelnen, in objektiver Beziehung unbedeutenden Punkte. Dann
entsteht diese Konzentration auf einem einzelnen Punkt, aber aus vorher
gehender Schwächung der Energie. In den hier geschilderten Fällen ist
jedoch das Interesse im voraus mit der ganzen Energie der Leidenschaft
um einen Punkt gesammelt, und mit diesem stürzt daher alles zusammen
Zwei ganz verschiedenartige psychologische Prozesse können auf diese
Weise denselben Ausgang haben.

nisse, welche Forderungen an uns stellen können. Und dies ward sogar von Cato anerkannt, da er (nach Plutarchos) seinem Sohne, den er nicht mit sich in den Tod ziehen wollte, den Rat gab, sich in der kommenden Zeit von der Politik fern zu halten. Wurde die Ehre des Sohnes nicht durch Befolgung dieses Rats beeinträchtigt, so hätte auch der Vater denselben befolgen können, ohne sich selbst zu verleugnen. Die Kraft und der Trotz, die das Heroische des bewufst gewählten Selbstmordes ausmachen, haben oft etwas Theatralisches an sich, und würden besser angewandt sein, wenn sie auf das Ziel gerichtet würden: das Leben erträglicher zu machen, wo nicht sich selbst, so doch andern.

Die Hoffnung, die der Einzelne verloren hat, was ihn selbst betrifft, wird er in betreff der Gattung bewahren können, besonders wenn er die grofse Lehre von der Bedeutung der kleinen Wirkungen auffafst. Die neuere Wissenschaft hat uns die Augen darüber geöffnet, was das ununterbrochne Anhäufen kleiner Wirkungen auszurichten vermag. Die gewaltigsten Korallenriffe sind durch Ablagerung der Kalkskelette unzähliger kleiner Tiere entstanden. Was die gröfste Revolution nicht würde ausrichten können, das wird durch die stille Thätigkeit alltäglicher, unansehnlicher Kräfte zu stande gebracht. Die bescheidenste Thätigkeit in dem engsten Kreise leistet ein Scherflein zum grofsen Gesamtleben der Gattung. Nichts geht durchaus verloren. Alles, wodurch sich inniges Gefühl, eine ideale Lebensrichtung, Festigkeit des Charakters äufsern, kann von Bedeutung werden und auf nützliche Weise eingreifen, wenn wir auch nicht das theatralische Gefühl bekommen, etwas Grofses ausgerichtet zu haben. Mit Recht sagt Rousseau (in „La nouvelle Heloïse“), dafs, wenn derjenige, welcher sich zum Selbstmord versucht fühle, untersuchen möchte, ob er nicht noch einige gute Handlungen ausführen, einem Armen helfen, einen Unglücklichen trösten, einen Unterdrückten verteidigen könnte, so würde er sicherlich von der Ausführung seiner Absicht abgehalten werden.

Ebensowenig wie die Erschöpfung aller Mittel sich darthun läfst, ebensowenig wird es sich darthun lassen, dafs alle Pflichten erfüllt sind. Je ernster und tiefer das Leben aufgefafst wird,

um so mehr Möglichkeiten und Verpflichtungen bieten sich
Dies ist die Hauptbetrachtung, welche die Ethik in d
Sache zur Geltung bringen mufs. Übrigens müssen die ethis
Bestrebungen dem Selbstmord gegenüber lieber darauf ausge
demselben durch Stärkung der Widerstandskraft, des Wi
zum Leben, und der Sympathie für die Lebenden vorzube
als darauf, strenge Urteile über den ausgeführten Selbst
zu formulieren. Bei allen ethisch verwerflichen Handlu
ist die Verblendung mitbethätigt; keine dieser Handlu
wird aber so häufig durch wirkliches Unglück und Not n
viert, als diejenige, durch welche das Individuum sei
Leben ein Ende macht. —

Es mufs noch gefragt werden, ob es nicht unter gewi
Verhältnissen geradezu eine Pflicht werden könne, sich
Lebens zu berauben. Selbstmord und Selbstaufopferung gre
so nahe aneinander, dafs es schwer, wo nicht unmöglich we
kann, hier die Grenze zu ziehen. Das Individuum kann mei
es stehe dem Glück andrer Menschen im Wege, oder es bef
durch seinen Tod andre von einer Gefahr. So (um einige sc
von früheren Verfassern gegebenen Beispiele zu gebrauc
wenn jemand befürchtet, während eines scharfen Verhörs
heimnisse von grofser Bedeutung verraten zu können, und
deshalb tötet, um nicht unersetzlichen Schaden anzurich
Oder wenn der von einem tollen Hund Gebissene, sowie
den Ausbruch der Krankheit merkt, sich selbst entleibt,
der Möglichkeit vorzubeugen, andre zu beifsen. Oder w
ein armer Familienvater sich das Leben nimmt, weil er w
dafs für seine dem Hunger und der Not ausgesetzte Fan
Sorge getragen wird, wenn er stirbt (und nur in diesem Fa
Gibt es dergleichen Fälle, so kann ja auch keine Rede da
sein, dafs das Individuum sich durch Selbstentleibung se
Verpflichtungen entziehe. Durch seine Handlung drückt
gerade die Erkenntnis aus, dafs es nicht sich selbst und s
Existenz als einzigen oder höchsten Zweck fühlt, sondern
als Glied einer gröfsern Totalität betrachtet, für welche
sich opfern mufs. Es bleibt jedoch stets die Schwierig
zurück, ob wirklich alle Möglichkeiten erschöpft sind. W
es ein Menschenleben, wenn es die Vernichtung eines

lebendigen Elemente der Gattung gilt, so mufs die Notwendigkeit der Handlung bestimmt nachgewiesen werden, um diese als eine ethische bezeichnen zu können.

Die alte Kirche, die sonst gegen den Selbstmord so streng war, machte doch eine Ausnahme mit den Frauen, welche sich töteten, um nicht von ihren Verfolgern geschändet zu werden; dieselben wurden als Heilige verehrt[1]). Durchaus von den überspannten asketischen Voraussetzungen abgesehen, von welchen man hierbei ausging, können wir hier ein Beispiel finden, wo der Selbstmord eine ethische Handlung ist. Der Selbstmord statuiert hier, dafs es eine Mifshandlung der Menschen geben kann, die an Brutalität dem Morde zur Seite steht, und er trägt hierdurch mächtig dazu bei, die Vorstellungen von der Bedeutung der weiblichen Reinheit zu schärfen und zu steigern.

Wie häufig der Selbstmord aus edlen und hochherzigen Beweggründen verübt wird, ist schwer zu entscheiden, wie es überhaupt mit grofsen Schwierigkeiten verbunden ist, über die Motive, die in den einzelnen Fällen zum Selbstmord führen, Aufschlüsse zu erhalten[2]). Morselli[3]) bestreitet die von einigen Verfassern aufgestellte Behauptung, bei Menschen, die nicht an einer Geisteskrankheit litten, seien die zum Selbstmord führenden Motive gewöhnlich edler Natur. Heutzutage jedenfalls, meint er, sei der Selbstmord wesentlich eine Folge des Egoismus. „Indessen," fügt er hinzu, „fehlt es auch hier keineswegs ganz an Äufserungen des bessern Teils unsers Wesens, und zwar hauptsächlich beim weiblichen Geschlecht. . . . . Beim männlichen Geschlecht erscheint das eigene Interesse als durchaus vorherrschendes Motiv, und da von Frauen überhaupt nur ein Viertel oder Fünftel der Selbstmorde geschehen, so

---

[1]) Vgl. Barbeyrac: Traité de la morale des pères de l'église. Amsterdam 1728. S. 242 f. — Nur Augustinus fand die Sache etwas bedenklich; er half sich aber mit der Andeutung, jene Frauen hätten vielleicht infolge einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung gehandelt. (De civitate dei I, 26.)

[2]) Vgl. Marcus Rubins kritische Bemerkungen über die Statistik des Selbstmordes in der dänischen Zeitschrift „Tilskueren" 1884. S. 466 f.

[3]) Der Selbstmord. Leipzig 1881. S. 270 f. Vgl. ebenfalls Oettingen: Moralstatistik. 3. Aufl. S. 780 f.

ist die Seltenheit edler Motive beim Selbstmorde überhau[p]t schon durch dieses Zahlenverhältnis gesichert." Wir müsse[n] es den Statistikern überlassen, diese Annahme zu beurteilen.

7. Der Selbstmord läfst sich nur von einem medizinische[n,] einem psychologischen und einem ethischen Standpunkt aus b[e]trachten. Er läfst sich nicht mit Fug zur juristischen Betrachtu[ng] heranziehen. Das Individuum ist nur, solange es lebt, ein M[it]glied des Staates, und die Strafe des Staates kann nicht d[en] Selbstmörder selbst treffen. Die Strafe wird hier in der That üb[er] andre als das Individuum selbst ausgehen, sie möge nun i[n] dem Einziehen der Erbschaft bestehen (wie zur Zeit der rö[-] mischen Kaiser, wenn der Selbstmord dadurch motiviert war, dafs man sich der Strafe wegen eines Majestätsverbrechens entziehen wollte), oder in verächtlicher Behandlung der Leiche (wie es seit dem Mittelalter in allen Ländern üblich war). — Und doch fand noch der Bischof Martensen[1]) in dem, was er „die vom Staate bei der Beerdigung der Selbstmörder an den Tag gelegte Schlaffheit" nennt, ein Anzeichen, wie seh[r] „der Geist des Christentums zurückgedrängt" sei!

b. Die Selbstbeherrschung.

8. Während die Selbsterhaltung vorzüglich auf der Über[-] windung äufsern Widerstandes beruht, besteht die Selbstbe[-] herrschung in der Überwindung des aus der eignen innern Natur des Menschen stammenden Widerstands. Die Selbstbe[-] herrschung setzt voraus, dafs zwei oder mehrere verschiedn[e] Tendenzen im Menschen gegeben sind, und dafs die eine der[-] selben von der andern unterworfen oder verdrängt wird. Könnte[n] nicht mehrere einander widerstreitende Triebe oder Leiden[-] schaften im menschlichen Selbst existieren, so wäre die Selbst[-] beherrschung unmöglich. In der Selbstbeherrschung weich[t] Gefühl dem Gefühl, Trieb dem Trieb, Leidenschaft der Leiden[-] schaft. Man wird nicht Herr seiner selbst durch die Vernunf[t] [a]llein, sondern dadurch, dafs sich die Energie des Bewufst[-] [s]eins in einem starken Gefühl oder einer starken Leidenschaf[t] [s]ammelt, die auf dasjenige gerichtet ist, was uns als das Höchst[e]

[1]) Individuel Ethik. p. 461.



dasteht. Die Selbstbeherrschung ist an und für sich eine rein formelle Tugend, deren Wert auf der Sache beruht, für welche sie wirkt. Wer das Geld über alles liebt, ist im stande, vermöge dieser Leidenschaft alle andern Triebe und Anregungen zu unterdrücken. Bei andern ist die Freude an der Erkenntnis und die Leidenschaft des Forschens, bei andern wieder das Liebesgefühl oder die Vaterlandsliebe die vorherrschende Gewalt. Auf diesen und vielen andern Wegen wird die Fähigkeit der Selbstbeherrschung entwickelt. Historisch haben vorzüglich die durch das Verhältnis zu Autoritäten (in Familie, Staat und Kirche) bestimmten Gefühle grofsen Einflufs auf die Entwickelung der Fähigkeit der Selbstbeherrschung gehabt. Das Verhältnis zu einer Autorität, deren grofse Überlegenheit an Macht und Vermögen der Mensch fühlt, erweckt ein Gefühl des Gebundenseins, richtet alle Kräfte auf einen einzigen Zweck, unterstellt alle andern Rücksichten einer einzigen, und wirkt auf diese Weise als konzentrierende Gewalt im Bewufstsein. Unter der Herrschaft der Autoritäten, mit dem Gehorsam als Haupttugend und mit der Hoffnung oder der Furcht, oder — auf höhern Stufen — mit begeisterter Ehrfurcht als herrschenden Leidenschaften hat die Menschheit eine Schule der Selbstbeherrschung durchgemacht und eine Übung gewonnen, welche nicht verloren zu gehen brauchen, weil die ursprünglichen Motive durch andre Motive abgelöst werden.

Nur vermittelst der Selbstbeherrschung ist die innre Freiheit und Einheit zu erringen, welche volle und gesammelte Thätigkeit ermöglicht. Die innre Freiheit ist auch die Bedingung der äufsern Freiheit und Unabhängigkeit. Die verschiednen Triebe und Anregungen in unsrer Natur sind ebenso viele Wege, auf welchen die äufsere Welt sich unser bemeistern kann. Kann diese ohne weiteres in jedem beliebigen Augenblicke jeden beliebigen Antrieb in uns erwecken, so entlockt sie uns wie einem Instrumente jede gewollte Melodie, und wir stehen derselben ohnmächtig gegenüber. Es kommt dann darauf an, ob wir ein Zentrum in uns selbst haben, einen Kreis von Gedanken und Gefühlen, welche stets die Hauptrichtung unsers Lebens bestimmen. Die Selbstbeherrschung darf uns nicht gefühllos machen, unsre Gefühle dürfen aber nicht bei

jedem Winde hin und her schwanken. — Es bedarf kei
nähern Nachweises, wie grofs die Bedeutung der Selbst
herrschung für die Entwickelung des Gewissens und für
Selbsterhaltung ist. Im vorhergehenden haben wir diese
deshalb schon an manchen Punkten vorausgesetzt.

9. Das geistige Leben entwickelt sich sporadisch, begi
aus verschiednen Anlagen und Ausgangspunkten, und erst
mählich kann die Harmonie der verschiednen sich regen
Tendenzen erzielt werden. Verschiedne Kräfte und Tri
bewegen das Bewufstsein nach verschiednen, oft entgegen
setzten Richtungen. Oft gelingt es erst durch eine Stu
und Drangperiode, Ordnung und Einheit zu erzeugen.
höhere Entwickelung des Lebens wird dadurch bedingt, c
ein reichhaltiger Stoff zum Verarbeiten gegeben ist. Es ka
aber schwierig sein, den reichhaltigen Stoff zu vereinen, w
er widerspenstig ist. Die alte Askese zerhieb den Knot
indem sie die natürlichen Triebe unterdrückte und zurü
drängte. Sie stellte sich mifstrauisch, nicht nur den sinnlic
Instinkten gegenüber, sondern auch dem Erkenntnisdrange u
den ästhetischen Bedürfnissen gegenüber. Die grofse Ku
besteht jedoch darin, dafs man den unmittelbaren und unw
kürlichen Antrieben den freien Lauf gewährt, welcher die
dingung eines gesunden und frischen Lebens ist, und denn
die Richtung des Laufes beherrscht, so dafs dieser demjeni
nicht entgegenwirkt, was man als seinen eigentlichen Zw
betrachtet. Leblose, mechanische Ordnung und selbstquäleris
Ängstlichkeit sind Anzeichen der Unvollkommenheit. Es
ohnehin nicht immer gesund, die halb unbewufsten Antri
und Phantasien ans helle Tageslicht des Bewufstseins her
zuziehen; man wird sie leichter wieder los, wenn sie
Saume des Bewufstseins stehen bleiben. Das viele Moralisie
lenkt die Aufmerksamkeit gerade auf dasjenige hin, was v
drängt werden sollte.

Die Selbstbeherrschung nimmt verschiednen Charakter
nicht nur nach der Beschaffenheit dessen, was sie förd
sondern auch nach der Beschaffenheit dessen, was sie verdrä
Genufs, Vorteil, Ehre, Rache können Gegenstände des a
lodernden Affektes sein, dem entgegengewirkt werden s

Jeder Affekt oder jede Gemütserregung verhindert klares und ruhiges Überlegen und verwehrt den Vorstellungen, sich auf die Weise zu verbinden, die ihnen sonst die natürliche sein würde. Besondre Dispositionen des einzelnen Individuums können bewirken, daſs ihm der Kampf in der einen Richtung schwerer wird als in andern. Es kann angeborne Anlagen zum Miſsmut, zum Jähzorn, zur Eitelkeit und zur Sinnlichkeit geben. Was der Einzelne hier zu überwältigen hat, was er leiden muſs, um innere Freiheit und Harmonie zu erzielen, das wird daher höchst verschieden sein und läſst sich durch kein bestimmtes Rezept vorschreiben. Die Forderung der Selbstbeherrschung ist gleichlautend für alle, bedeutet aber etwas sowohl an Grad als an Art höchst Verschiednes für jeden. Ebenso wie dieselbe Last von verschiednen Schultern mit verschiedner Anstrengung getragen wird, ebenso wird von verschiednen Individuen sehr verschiedne Arbeit verlangt, wenn sie sich auf derselben Entwickelungsstufe halten sollen. Mancher Mensch kämpft einen harten Strauſs, um nur nicht unter das gangbare Durchschnittsmaſs ethischer Entwickelung hinabzusinken. Einem äuſsern Beobachter wird ein Kampf dieser Art nicht leicht sichtbar oder bewundernswert. Aber dennoch war Leonidas kein geringerer Held als Alexander der Groſse, obgleich dieser seine Tapferkeit zur Eroberung der Welt benutzen konnte, während jener sich den Tod erkämpfte, nur um den Feind von seinem Vaterlande fernzuhalten.

Schon Aristoteles hat in seiner berühmten Definition der Tugend als der rechten Mitte diese individuellen Verschiedenheiten der Art und des Grades der Selbstbeherrschung klar anerkannt. Denn die rechte Mitte liegt nach Aristoteles nicht in allen Individuen an demselben Punkte[1]). Da deren Neigung zu verschiednen Affekten verschieden sei, könne das, was bei dem einen Individuum das Merkmal groſser Selbstbeherrschung sei, bei einem andern Individuum etwas durchaus unwillkürlich Geschehenes sein. Was bei dem einen ein Zeichen des Geizes sei, könne bei einem zweiten Sparsamkeit, bei einem dritten Verschwendung sein. Aristoteles betrachtet

[1]) Eth. Nic. II, 5—9.

die Sache indes mehr als Psycholog denn als Ethiker. Er hat vollkommen recht, daſs das Erreichen der innern Harmonie bei den verschiednen Individuen infolge deren verschiedner Natur höchst verschiedne Bedingungen voraussetzt. Er übersieht aber, daſs durch diese innre Harmonie die Forderungen der Ethik nicht erschöpft werden. Die Bedeutung der Selbstbeherrschung beruht ja darauf, daſs wir bei der Arbeit an unsern Aufgaben mit gesamter Kraft thätig sind. Wenn nun aber meine Aufgabe einen höhern Grad der Selbstbeherrschung erfordert, als den von „der rechten Mitte“, der innern Harmonie erheischten? Meine Natur kann im Gleichgewicht sein, ohne daſs sie darum die von den Verhältnissen gestellten Forderungen befriedigte. Ich kann meinen Jähzorn vielleicht dergestalt bekämpfen, daſs ich gröſsre Selbstbeherrschung zeige, als derjenige, welcher sanfter und friedfertiger Natur ist, und dennoch ist es nicht gesagt, daſs ich sicher bin, nicht auf verwerfliche Weise von dem auflodernden Affekt hingerissen zu werden. Bei Aristoteles macht sich die vorher (III, 5) erwähnte individualistische Tendenz geltend, die einen sonderbaren Gegensatz zu dem Nachdruck bildet, welchen die griechische Ethik übrigens auf den Staat und die Gesellschaft legt.

Sowohl die Selbstbeherrschung als die Selbsterhaltung nehmen sich von einem rein individualistischen Standpunkt anders aus, als von dem Standpunkt der humanen Ethik (III, 10). Der Individualist muſs allerdings nach Ordnung und Harmonie der verschiednen Seiten seines Wesens trachten (III, 6). Von dem Standpunkt der humanen Ethik werden aber Forderungen an die Selbstbeherrschung gestellt, welche zu stellen der Individualist keinen Grund haben würde. Wenn dieser nur die Ruhe und Harmonie seines Innern bewahrt, warum sollte er denn nicht seinem Erwerbstrieb, seinem Geschlechtstrieb, seinem Rachetrieb folgen? Von dem Verhältnisse zu andern kehrt er stets wieder auf sich selbst zurück, und er hat gar keinen Anlaſs, die Wirkungen seiner Handlungen zu verfolgen, wenn diese nicht ihm selbst zum Nachteil geraten können.

Immer muſs aber festgehalten werden, daſs eine und dieselbe ethische Forderung für jeden Einzelnen sehr verschiedne praktische Bedeutung haben kann. Es gilt

auch in der Ethik ein Gesetz der Beziehung[1]), und die Lehre des Aristoteles von der rechten Mitte ist eine Ahnung dieses psychologischen Grundgesetzes. — Man könnte sagen: „Die ethische Forderung ist ja eine Konsequenz des Wohlfahrtsprinzips. Was recht und gut ist, mufs dies für alle Individuen sein.“ — Aber das einzelne Individuum mit seinen Voraussetzungen und Anlagen gehört ja selbst zu der Gesellschaft, deren Wohlfahrt gefördert werden soll. Die ethische Forderung darf daher nicht an alle als dasselbe unpersönliche Gebot ergehen. Sie mufs mehr die allgemeine Richtung des Lebens, als einzelne bestimmte Grade und Äufserungen der Selbstbeherrschung enthalten. Derjenige, welcher, trotz aller Anstrengung, doch nicht das objektiv geforderte Niveau erreicht, arbeitet doch in der rechten Richtung, und ein auf vollständiger psychologischer Einsicht gegründetes ethisches Urteil würde ihn freisprechen. — Sicher ist hierin die Ursache zu suchen, warum Jesus mit Dirnen und Zöllnern lieber als mit Pharisäern verkehrte.

10. Der Unterschied zwischen dem Standpunkte, auf welchen wir uns hier gestellt haben, und dem individualistischen Standpunkte läfst sich auch aus der Weise ersehen, wie die verschiednen Arten der Selbstbeherrschung geschätzt werden. Wir betrachten das einzelne Individuum nicht als eine kleine abgeschlossne Welt für sich, sondern stets in seinem Verhältnis zu andern. Fragt man: was ist wichtiger, seine Rachsucht, seine Habsucht oder seine sinnliche Genufssucht zu beherrschen? — so läfst sich hierauf freilich gemäfs der Weise, wie diese Triebe in das eigne Innre des Individuums eingreifen, eine Antwort geben; diese Antwort wird aber nicht genügen. Sinnlichkeit und Genufssucht machen den Menschen von dem Äufsern abhängig und hemmen deswegen seine freie Entwickelung. Sie verhindern ebenfalls die Entwickelung der ideellen Gefühle und schwächen die Energie des Willens, geraten vielleicht sogar mit den Forderungen der physischen Selbsterhaltung in Streit. Von gröfster Bedeutung in ethischer Beziehung ist indes der Umstand, dafs das Gemüt eingeengt wird, wenn das

[1]) Vergl. Psychologie. S. 134—142, 348—365.

Individuum sich sinnlichen Genüssen ergibt. Sinnlicher Genufs läfst sich häufig nicht mit andern teilen, ja vielleicht nur auf Kosten andrer erreichen. Anfangs ist es vielleicht eine durch die Affekte erzeugte Gedankenlosigkeit, welche das geniefsende Individuum von den möglicherweise durch seinen Genufs für andre entstehenden Folgen absehen läfst; durch Gewohnheit geht diese Gedankenlosigkeit aber in Herzlosigkeit über. Ausschweifende Menschen sind oft hartherziger und kälter als Menschen, die sich an dem Gute andrer vergreifen oder sich vom aufflammenden Zorn hinreifsen lassen. Ethische und juristische Betrachtung führen hier zu einem verschiednen Resultate. Wer um seiner hungernden Kinder willen stiehlt, steht in ethischer Beziehung hoch über demjenigen, welcher das materielle oder geistige Kapital, das vielen zu gute kommen könnte, durch Ausschweifungen vernichtet. Die positive Moralität nähert sich hier, wie so oft, zu sehr der blofs juristischen Betrachtungsweise. Der Dieb ist aus der „guten Gesellschaft“ ausgeschlossen, der ausschweifende Egoist aber nimmt vielleicht den Ehrenplatz ein.

Was speziell das Verhältnis der Geschlechter zu einander betrifft, so kann dieses seine volle Beurteilung erst in der sozialen Ethik finden. In der individuellen Ethik ist die Hauptregel die, dafs dem Reinen alles rein ist. Das Unreine entsteht, wenn das Bewufstsein in sinnliche Vorstellungen verstrickt ist, sich nicht von demselben losmachen kann. Grofse Scheuheit und Zimperlichkeit können bedenkliche Zeichen sein, weil sie das Zeugnis abgeben, dafs dergleichen Vorstellungen sich sehr leicht beim Individuum einstellen. Nicht dadurch, dafs man die geschlechtlichen Phänomene mit einem mystischen Schleier verhüllt, sondern dadurch, dafs man sie wie alle andern Naturerscheinungen mit unbefangnem Blick und klarem Verständnis betrachtet, arbeitet man an einer gesunden und natürlichen Reinheit des Gemüts. Es gibt nur zwei gesunde Weisen, das Verhältnis der Geschlechter zu betrachten; erstens, auf die angedeutete Weise als physiologischer und psychologischer Beobachter, zweitens, indem man durch innige Hingebung, also durch etwas andres als blofs sinnlichen Genufs, die Gewalt desselben erfährt. Von beiden verschieden ist Leichtfertigkeit, Roheit und unzüchtiges Phantasieren.

Das Verhältnis zum geschlechtlichen Leben stellt eines der allerschwierigsten ethischen Probleme auf. Natur und Kultur stofsen hier aufs schärfste aufeinander. Als Naturwesen ist der Mensch ein reifer Mann oder ein reifes Weib, lange bevor seine Existenz als Kulturwesen schon dergestalt festgestellt ist, dafs er für die Nachkommenschaft Sorge tragen kann. Es werden hier von seiten der Natur fortwährend starke Forderungen erhoben, die nicht in dem Umfange, in welchem sie sich hervordrängen, befriedigt werden können, wenn das Leben der Kultur und der Gesellschaft bestehen soll. Es ist ein Kampf der Instinkte, die wir mit den Tieren gemein haben, mit den Interessen, die zur höhern Entwickelung des menschlichen Lebens führen. Kant zog hieraus sogar den Schlufs, der Mensch sei von Natur nicht für das zivilisierte Leben angelegt, sondern die Natur beabsichtige nur die Erhaltung der menschlichen Gattung als Tiergeschlecht. Er fand hier eine tiefe Disharmonie und eine Quelle des Elends, welches sich nur dann überwinden lasse, wenn die Menschen eine Kulturstufe erreichen würden, von welcher sie noch weit entfernt wären[1]). Der grofse Denker deutet hier auf die grofse Schwierigkeit hin, zugleich aber auch auf die einzige Weise, wie man sich derselben in ethischer Beziehung gegenüberstellen kann. Es ist sehr leicht, den Knoten zu zerhauen und ohne weiteres die ungebundne Befriedigung der natürlichen Instinkte zu verlangen. Diese ist aber gerade nur dann möglich, wenn wir uns auf die tierische Stufe zurückversetzen wollen. Und nicht einmal auf der tierischen Stufe herrscht vollständige Ungebundenheit, wie es genugsam durch die Paarungswahl und den Paarungskampf bezeugt wird. Wenn die Askese mit ihrem Hafs gegen die Natur und die offizielle Moral mit ihrer Zimperlichkeit auch in Unwahrheit und Unnatur ausarten, so geht die gegen dieselben gerichtete Reaktion doch über die Schnur, indem sie behauptet, das Verhältnis der Geschlechter sei in ethischer Beziehung neutral oder allenfalls von untergeordneter Bedeutung. Laut eines richtigen Instinkts

---

[1]) Kant: Muthmafslicher Anfang der Menschengeschichte (1786). (Vermischte Schriften. Halle 1799. III. S. 48 f.)

um so mehr Möglichkeiten und Verpflichtungen bieten sich da.
Dies ist die Hauptbetrachtung, welche die Ethik in dies
Sache zur Geltung bringen mufs. Übrigens müssen die ethisch
Bestrebungen dem Selbstmord gegenüber lieber darauf ausgehe
demselben durch Stärkung der Widerstandskraft, des Wille
zum Leben, und der Sympathie für die Lebenden vorzubeug
als darauf, strenge Urteile über den ausgeführten Selbstm
zu formulieren. Bei allen ethisch verwerflichen Handlung
ist die Verblendung mitbethätigt; keine dieser Handlung
wird aber so häufig durch wirkliches Unglück und Not mot
viert, als diejenige, durch welche das Individuum seinem
Leben ein Ende macht. —

Es mufs noch gefragt werden, ob es nicht unter gewissen Verhältnissen geradezu eine Pflicht werden könne, sich des Lebens zu berauben. Selbstmord und Selbstaufopferung grenzen so nahe aneinander, dafs es schwer, wo nicht unmöglich werden kann, hier die Grenze zu ziehen. Das Individuum kann meinen, es stehe dem Glück andrer Menschen im Wege, oder es befreie durch seinen Tod andre von einer Gefahr. So (um einige schon von früheren Verfassern gegebenen Beispiele zu gebrauchen) wenn jemand befürchtet, während eines scharfen Verhörs Geheimnisse von grofser Bedeutung verraten zu können, und sich deshalb tötet, um nicht unersetzlichen Schaden anzurichten. Oder wenn der von einem tollen Hund Gebissene, sowie er den Ausbruch der Krankheit merkt, sich selbst entleibt, um der Möglichkeit vorzubeugen, andre zu beifsen. Oder wenn ein armer Familienvater sich das Leben nimmt, weil er weifs, dafs für seine dem Hunger und der Not ausgesetzte Familie Sorge getragen wird, wenn er stirbt (und nur in diesem Falle). Gibt es dergleichen Fälle, so kann ja auch keine Rede davon sein, dafs das Individuum sich durch Selbstentleibung seinen Verpflichtungen entziehe. Durch seine Handlung drückt es gerade die Erkenntnis aus, dafs es nicht sich selbst und seine Existenz als einzigen oder höchsten Zweck fühlt, sondern sich als Glied einer gröfsern Totalität betrachtet, für welche es sich opfern mufs. Es bleibt jedoch stets die Schwierigkeit zurück, ob wirklich alle Möglichkeiten erschöpft sind. Wenn es ein Menschenleben, wenn es die Vernichtung eines der

lebendigen Elemente der Gattung gilt, so mufs die Notwendigkeit der Handlung bestimmt nachgewiesen werden, um diese als eine ethische bezeichnen zu können.

Die alte Kirche, die sonst gegen den Selbstmord so streng war, machte doch eine Ausnahme mit den Frauen, welche sich töteten, um nicht von ihren Verfolgern geschändet zu werden; dieselben wurden als Heilige verehrt[1]). Durchaus von den überspannten asketischen Voraussetzungen abgesehen, von welchen man hierbei ausging, können wir hier ein Beispiel finden, wo der Selbstmord eine ethische Handlung ist. Der Selbstmord statuiert hier, dafs es eine Mifshandlung der Menschen geben kann, die an Brutalität dem Morde zur Seite steht, und er trägt hierdurch mächtig dazu bei, die Vorstellungen von der Bedeutung der weiblichen Reinheit zu schärfen und zu steigern.

Wie häufig der Selbstmord aus edlen und hochherzigen Beweggründen verübt wird, ist schwer zu entscheiden, wie es überhaupt mit grofsen Schwierigkeiten verbunden ist, über die Motive, die in den einzelnen Fällen zum Selbstmord führen, Aufschlüsse zu erhalten[2]). Morselli[3]) bestreitet die von einigen Verfassern aufgestellte Behauptung, bei Menschen, die nicht an einer Geisteskrankheit litten, seien die zum Selbstmord führenden Motive gewöhnlich edler Natur. Heutzutage jedenfalls, meint er, sei der Selbstmord wesentlich eine Folge des Egoismus. „Indessen," fügt er hinzu, „fehlt es auch hier keineswegs ganz an Äufserungen des bessern Teils unsers Wesens, und zwar hauptsächlich beim weiblichen Geschlecht. . . . . Beim männlichen Geschlecht erscheint das eigene Interesse als durchaus vorherrschendes Motiv, und da von Frauen überhaupt nur ein Viertel oder Fünftel der Selbstmorde geschehen, so

---

[1]) Vgl. Barbeyrac: Traité de la morale des pères de l'église. Amsterdam 1728. S. 242 f. — Nur Augustinus fand die Sache etwas bedenklich; er half sich aber mit der Andeutung, jene Frauen hätten vielleicht infolge einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung gehandelt. (De civitate dei I, 26.)

[2]) Vgl. Marcus Rubins kritische Bemerkungen über die Statistik des Selbstmordes in der dänischen Zeitschrift „Tilskueren" 1884. S. 466 f.

[3]) Der Selbstmord. Leipzig 1881. S. 270 f. Vgl. ebenfalls Oettingen: Moralstatistik. 3. Aufl. S. 780 f.

ist die Seltenheit edler Motive beim Selbstmorde überhaupt schon durch dieses Zahlenverhältnis gesichert." Wir müssen es den Statistikern überlassen, diese Annahme zu beurteilen.

7. Der Selbstmord läſst sich nur von einem medizinischen, einem psychologischen und einem ethischen Standpunkt aus betrachten. Er läſst sich nicht mit Fug zur juristischen Betrachtung heranziehen. Das Individuum ist nur, solange es lebt, ein Mitglied des Staates, und die Strafe des Staates kann nicht den Selbstmörder selbst treffen. Die Strafe wird hier in der That über andre als das Individuum selbst ausgehen, sie möge nun in dem Einziehen der Erbschaft bestehen (wie zur Zeit der römischen Kaiser, wenn der Selbstmord dadurch motiviert war, daſs man sich der Strafe wegen eines Majestätsverbrechens entziehen wollte), oder in verächtlicher Behandlung der Leiche (wie es seit dem Mittelalter in allen Ländern üblich war). — Und doch fand noch der Bischof Martensen[1]) in dem, was er „die vom Staate bei der Beerdigung der Selbstmörder an den Tag gelegte Schlaffheit" nennt, ein Anzeichen, wie sehr „der Geist des Christentums zurückgedrängt" sei!

b. Die Selbstbeherrschung.

8. Während die Selbsterhaltung vorzüglich auf der Überwindung äuſsern Widerstandes beruht, besteht die Selbstbeherrschung in der Überwindung des aus der eignen innern Natur des Menschen stammenden Widerstands. Die Selbstbeherrschung setzt voraus, daſs zwei oder mehrere verschiedne Tendenzen im Menschen gegeben sind, und daſs die eine derselben von der andern unterworfen oder verdrängt wird. Könnten nicht mehrere einander widerstreitende Triebe oder Leidenschaften im menschlichen Selbst existieren, so wäre die Selbstbeherrschung unmöglich. In der Selbstbeherrschung weicht Gefühl dem Gefühl, Trieb dem Trieb, Leidenschaft der Leidenschaft. Man wird nicht Herr seiner selbst durch die Vernunft allein, sondern dadurch, daſs sich die Energie des Bewuſstseins in einem starken Gefühl oder einer starken Leidenschaft sammelt, die auf dasjenige gerichtet ist, was uns als das Höchste

---

[1]) Individuel Ethik. p. 461.

dasteht. Die Selbstbeherrschung ist an und für sich eine rein formelle Tugend, deren Wert auf der Sache beruht, für welche sie wirkt. Wer das Geld über alles liebt, ist im stande, vermöge dieser Leidenschaft alle andern Triebe und Anregungen zu unterdrücken. Bei andern ist die Freude an der Erkenntnis und die Leidenschaft des Forschens, bei andern wieder das Liebesgefühl oder die Vaterlandsliebe die vorherrschende Gewalt. Auf diesen und vielen andern Wegen wird die Fähigkeit der Selbstbeherrschung entwickelt. Historisch haben vorzüglich die durch das Verhältnis zu Autoritäten (in Familie, Staat und Kirche) bestimmten Gefühle grofsen Einflufs auf die Entwickelung der Fähigkeit der Selbstbeherrschung gehabt. Das Verhältnis zu einer Autorität, deren grofse Überlegenheit an Macht und Vermögen der Mensch fühlt, erweckt ein Gefühl des Gebundenseins, richtet alle Kräfte auf einen einzigen Zweck, unterstellt alle andern Rücksichten einer einzigen, und wirkt auf diese Weise als konzentrierende Gewalt im Bewufstsein. Unter der Herrschaft der Autoritäten, mit dem Gehorsam als Haupttugend und mit der Hoffnung oder der Furcht, oder — auf höhern Stufen — mit begeisterter Ehrfurcht als herrschenden Leidenschaften hat die Menschheit eine Schule der Selbstbeherrschung durchgemacht und eine Übung gewonnen, welche nicht verloren zu gehen brauchen, weil die ursprünglichen Motive durch andre Motive abgelöst werden.

Nur vermittelst der Selbstbeherrschung ist die innre Freiheit und Einheit zu erringen, welche volle und gesammelte Thätigkeit ermöglicht. Die innre Freiheit ist auch die Bedingung der äufsern Freiheit und Unabhängigkeit. Die verschiednen Triebe und Anregungen in unsrer Natur sind ebenso viele Wege, auf welchen die äufsere Welt sich unser bemeistern kann. Kann diese ohne weiteres in jedem beliebigen Augenblicke jeden beliebigen Antrieb in uns erwecken, so entlockt sie uns wie einem Instrumente jede gewollte Melodie, und wir stehen derselben ohnmächtig gegenüber. Es kommt dann darauf an, ob wir ein Zentrum in uns selbst haben, einen Kreis von Gedanken und Gefühlen, welche stets die Hauptrichtung unsers Lebens bestimmen. Die Selbstbeherrschung darf uns nicht gefühllos machen, unsre Gefühle dürfen aber nicht bei

jedem Winde hin und her schwanken. — Es bedarf keines nähern Nachweises, wie grofs die Bedeutung der Selbstbeherrschung für die Entwickelung des Gewissens und für die Selbsterhaltung ist. Im vorhergehenden haben wir dieselbe deshalb schon an manchen Punkten vorausgesetzt.

9. Das geistige Leben entwickelt sich sporadisch, beginnt aus verschiednen Anlagen und Ausgangspunkten, und erst allmählich kann die Harmonie der verschiednen sich regenden Tendenzen erzielt werden. Verschiedne Kräfte und Triebe bewegen das Bewufstsein nach verschiednen, oft entgegengesetzten Richtungen. Oft gelingt es erst durch eine Sturm- und Drangperiode, Ordnung und Einheit zu erzeugen. Die höhere Entwickelung des Lebens wird dadurch bedingt, dafs ein reichhaltiger Stoff zum Verarbeiten gegeben ist. Es kann aber schwierig sein, den reichhaltigen Stoff zu vereinen, wenn er widerspenstig ist. Die alte Askese zerhieb den Knoten, indem sie die natürlichen Triebe unterdrückte und zurückdrängte. Sie stellte sich mifstrauisch, nicht nur den sinnlichen Instinkten gegenüber, sondern auch dem Erkenntnisdrange und den ästhetischen Bedürfnissen gegenüber. Die grofse Kunst besteht jedoch darin, dafs man den unmittelbaren und unwillkürlichen Antrieben den freien Lauf gewährt, welcher die Bedingung eines gesunden und frischen Lebens ist, und dennoch die Richtung des Laufes beherrscht, so dafs dieser demjenigen nicht entgegenwirkt, was man als seinen eigentlichen Zweck betrachtet. Leblose, mechanische Ordnung und selbstquälerische Ängstlichkeit sind Anzeichen der Unvollkommenheit. Es ist ohnehin nicht immer gesund, die halb unbewufsten Antriebe und Phantasien ans helle Tageslicht des Bewufstseins hervorzuziehen; man wird sie leichter wieder los, wenn sie am Saume des Bewufstseins stehen bleiben. Das viele Moralisieren lenkt die Aufmerksamkeit gerade auf dasjenige hin, was verdrängt werden sollte.

Die Selbstbeherrschung nimmt verschiednen Charakter an, nicht nur nach der Beschaffenheit dessen, was sie fördert, sondern auch nach der Beschaffenheit dessen, was sie verdrängt. Genufs, Vorteil, Ehre, Rache können Gegenstände des auflodernden Affektes sein, dem entgegengewirkt werden soll.

Jeder Affekt oder jede Gemütserregung verhindert klares und ruhiges Überlegen und verwehrt den Vorstellungen, sich auf die Weise zu verbinden, die ihnen sonst die natürliche sein würde. Besondre Dispositionen des einzelnen Individuums können bewirken, dafs ihm der Kampf in der einen Richtung schwerer wird als in andern. Es kann angeborne Anlagen zum Mifsmut, zum Jähzorn, zur Eitelkeit und zur Sinnlichkeit geben. Was der Einzelne hier zu überwältigen hat, was er leiden mufs, um innere Freiheit und Harmonie zu erzielen, das wird daher höchst verschieden sein und läfst sich durch kein bestimmtes Rezept vorschreiben. Die Forderung der Selbstbeherrschung ist gleichlautend für alle, bedeutet aber etwas sowohl an Grad als an Art höchst Verschiednes für jeden. Ebenso wie dieselbe Last von verschiednen Schultern mit verschiedner Anstrengung getragen wird, ebenso wird von verschiednen Individuen sehr verschiedne Arbeit verlangt, wenn sie sich auf derselben Entwickelungsstufe halten sollen. Mancher Mensch kämpft einen harten Straufs, um nur nicht unter das gangbare Durchschnittsmafs ethischer Entwickelung hinabzusinken. Einem äufsern Beobachter wird ein Kampf dieser Art nicht leicht sichtbar oder bewundernswert. Aber dennoch war Leonidas kein geringerer Held als Alexander der Grofse, obgleich dieser seine Tapferkeit zur Eroberung der Welt benutzen konnte, während jener sich den Tod erkämpfte, nur um den Feind von seinem Vaterlande fernzuhalten.

Schon Aristoteles hat in seiner berühmten Definition der Tugend als der rechten Mitte diese individuellen Verschiedenheiten der Art und des Grades der Selbstbeherrschung klar anerkannt. Denn die rechte Mitte liegt nach Aristoteles nicht in allen Individuen an demselben Punkte[1]). Da deren Neigung zu verschiednen Affekten verschieden sei, könne das, was bei dem einen Individuum das Merkmal grofser Selbstbeherrschung sei, bei einem andern Individuum etwas durchaus unwillkürlich Geschehenes sein. Was bei dem einen ein Zeichen des Geizes sei, könne bei einem zweiten Sparsamkeit, bei einem dritten Verschwendung sein. Aristoteles betrachtet

[1]) Eth. Nic. II, 5—9.

die Sache indes mehr als Psycholog denn als Ethiker. Er hat vollkommen recht, daſs das Erreichen der innern Harmonie bei den verschiednen Individuen infolge deren verschiedner Natur höchst verschiedne Bedingungen voraussetzt. Er übersieht aber, daſs durch diese innre Harmonie die Forderungen der Ethik nicht erschöpft werden. Die Bedeutung der Selbstbeherrschung beruht ja darauf, daſs wir bei der Arbeit an unsern Aufgaben mit gesamter Kraft thätig sind. Wenn nun aber meine Aufgabe einen höhern Grad der Selbstbeherrschung erfordert, als den von „der rechten Mitte“, der innern Harmonie erheischten? Meine Natur kann im Gleichgewicht sein, ohne daſs sie darum die von den Verhältnissen gestellten Forderungen befriedigte. Ich kann meinen Jähzorn vielleicht dergestalt bekämpfen, daſs ich gröſsre Selbstbeherrschung zeige, als derjenige, welcher sanfter und friedfertiger Natur ist, und dennoch ist es nicht gesagt, daſs ich sicher bin, nicht auf verwerfliche Weise von dem auflodernden Affekt hingerissen zu werden. Bei Aristoteles macht sich die vorher (III, 5) erwähnte individualistische Tendenz geltend, die einen sonderbaren Gegensatz zu dem Nachdruck bildet, welchen die griechische Ethik übrigens auf den Staat und die Gesellschaft legt.

Sowohl die Selbstbeherrschung als die Selbsterhaltung nehmen sich von einem rein individualistischen Standpunkt anders aus, als von dem Standpunkt der humanen Ethik (III, 10). Der Individualist muſs allerdings nach Ordnung und Harmonie der verschiednen Seiten seines Wesens trachten (III, 6). Von dem Standpunkt der humanen Ethik werden aber Forderungen an die Selbstbeherrschung gestellt, welche zu stellen der Individualist keinen Grund haben würde. Wenn dieser nur die Ruhe und Harmonie seines Innern bewahrt, warum sollte er denn nicht seinem Erwerbstrieb, seinem Geschlechtstrieb, seinem Rachetrieb folgen? Von dem Verhältnisse zu andern kehrt er stets wieder auf sich selbst zurück, und er hat gar keinen Anlaſs, die Wirkungen seiner Handlungen zu verfolgen, wenn diese nicht ihm selbst zum Nachteil geraten können.

Immer muſs aber festgehalten werden, daſs eine und dieselbe ethische Forderung für jeden Einzelnen sehr verschiedne praktische Bedeutung haben kann. Es gilt

auch in der Ethik ein Gesetz der Beziehung[1]), und die Lehre des Aristoteles von der rechten Mitte ist eine Ahnung dieses psychologischen Grundgesetzes. — Man könnte sagen: „Die ethische Forderung ist ja eine Konsequenz des Wohlfahrtsprinzips. Was recht und gut ist, mufs dies für alle Individuen sein.“ — Aber das einzelne Individuum mit seinen Voraussetzungen und Anlagen gehört ja selbst zu der Gesellschaft, deren Wohlfahrt gefördert werden soll. Die ethische Forderung darf daher nicht an alle als dasselbe unpersönliche Gebot ergehen. Sie mufs mehr die allgemeine Richtung des Lebens, als einzelne bestimmte Grade und Äufserungen der Selbstbeherrschung enthalten. Derjenige, welcher, trotz aller Anstrengung, doch nicht das objektiv geforderte Niveau erreicht, arbeitet doch in der rechten Richtung, und ein auf vollständiger psychologischer Einsicht gegründetes ethisches Urteil würde ihn freisprechen. — Sicher ist hierin die Ursache zu suchen, warum Jesus mit Dirnen und Zöllnern lieber als mit Pharisäern verkehrte.

10. Der Unterschied zwischen dem Standpunkte, auf welchen wir uns hier gestellt haben, und dem individualistischen Standpunkte läfst sich auch aus der Weise ersehen, wie die verschiednen Arten der Selbstbeherrschung geschätzt werden. Wir betrachten das einzelne Individuum nicht als eine kleine abgeschlossne Welt für sich, sondern stets in seinem Verhältnis zu andern. Fragt man: was ist wichtiger, seine Rachsucht, seine Habsucht oder seine sinnliche Genufssucht zu beherrschen? — so läfst sich hierauf freilich gemäfs der Weise, wie diese Triebe in das eigne Innre des Individuums eingreifen, eine Antwort geben; diese Antwort wird aber nicht genügen. Sinnlichkeit und Genufssucht machen den Menschen von dem Äufsern abhängig und hemmen deswegen seine freie Entwickelung. Sie verhindern ebenfalls die Entwickelung der ideellen Gefühle und schwächen die Energie des Willens, geraten vielleicht sogar mit den Forderungen der physischen Selbsterhaltung in Streit. Von gröfster Bedeutung in ethischer Beziehung ist indes der Umstand, dafs das Gemüt eingeengt wird, wenn das

[1]) Vergl. Psychologie. S. 134—142, 348—365.

Individuum sich sinnlichen Genüssen ergibt. Sinnlicher Ge
läfst sich häufig nicht mit andern teilen, ja vielleicht nur
Kosten andrer erreichen. Anfangs ist es vielleicht eine d
die Affekte erzeugte Gedankenlosigkeit, welche das geniefse
Individuum von den möglicherweise durch seinen Genufs
andre entstehenden Folgen absehen läfst; durch Gewohn
geht diese Gedankenlosigkeit aber in Herzlosigkeit über. A
schweifende Menschen sind oft hartherziger und kälter
Menschen, die sich an dem Gute andrer vergreifen oder sich
aufflammenden Zorn hinreifsen lassen. Ethische und juristi
Betrachtung führen hier zu einem verschiednen Resultate.
um seiner hungernden Kinder willen stiehlt, steht in ethis
Beziehung hoch über demjenigen, welcher das materielle
geistige Kapital, das vielen zu gute kommen könnte, d
Ausschweifungen vernichtet. Die positive Moralität nähert
hier, wie so oft, zu sehr der blofs juristischen Betrachtungsw
Der Dieb ist aus der „guten Gesellschaft" ausgeschlossen,
ausschweifende Egoist aber nimmt vielleicht den Ehrenplatz

Was speziell das Verhältnis der Geschlechter zu eina
betrifft, so kann dieses seine volle Beurteilung erst in
sozialen Ethik finden. In der individuellen Ethik ist
Hauptregel die, dafs dem Reinen alles rein ist. Das Unr
entsteht, wenn das Bewufstsein in sinnliche Vorstellungen
strickt ist, sich nicht von demselben losmachen kann. Gı
Scheuheit und Zimperlichkeit können bedenkliche Zeichen
weil sie das Zeugnis abgeben, dafs dergleichen Vorstellu
sich sehr leicht beim Individuum einstellen. Nicht dad
dafs man die geschlechtlichen Phänomene mit einem mystis
Schleier verhüllt, sondern dadurch, dafs man sie wie alle an
Naturerscheinungen mit unbefangnem Blick und klarem
ständnis betrachtet, arbeitet man an einer gesunden und
türlichen Reinheit des Gemüts. Es gibt nur zwei ges
Weisen, das Verhältnis der Geschlechter zu betrachten; erst
auf die angedeutete Weise als physiologischer und psych
gischer Beobachter, zweitens, indem man durch innige
gebung, also durch etwas andres als blofs sinnlichen Ge
die Gewalt desselben erfährt. Von beiden verschieden
Leichtfertigkeit, Roheit und unzüchtiges Phantasieren.

Das Verhältnis zum geschlechtlichen Leben stellt eines der allerschwierigsten ethischen Probleme auf. Natur und Kultur stofsen hier aufs schärfste aufeinander. Als Naturwesen ist der Mensch ein reifer Mann oder ein reifes Weib, lange bevor seine Existenz als Kulturwesen schon dergestalt festgestellt ist, dafs er für die Nachkommenschaft Sorge tragen kann. Es werden hier von seiten der Natur fortwährend starke Forderungen erhoben, die nicht in dem Umfange, in welchem sie sich hervordrängen, befriedigt werden können, wenn das Leben der Kultur und der Gesellschaft bestehen soll. Es ist ein Kampf der Instinkte, die wir mit den Tieren gemein haben, mit den Interessen, die zur höhern Entwickelung des menschlichen Lebens führen. Kant zog hieraus sogar den Schlufs, der Mensch sei von Natur nicht für das zivilisierte Leben angelegt, sondern die Natur beabsichtige nur die Erhaltung der menschlichen Gattung als Tiergeschlecht. Er fand hier eine tiefe Disharmonie und eine Quelle des Elends, welches sich nur dann überwinden lasse, wenn die Menschen eine Kulturstufe erreichen würden, von welcher sie noch weit entfernt wären[1]). Der grofse Denker deutet hier auf die grofse Schwierigkeit hin, zugleich aber auch auf die einzige Weise, wie man sich derselben in ethischer Beziehung gegenüberstellen kann. Es ist sehr leicht, den Knoten zu zerhauen und ohne weiteres die ungebundne Befriedigung der natürlichen Instinkte zu verlangen. Diese ist aber gerade nur dann möglich, wenn wir uns auf die tierische Stufe zurückversetzen wollen. Und nicht einmal auf der tierischen Stufe herrscht vollständige Ungebundenheit, wie es genugsam durch die Paarungswahl und den Paarungskampf bezeugt wird. Wenn die Askese mit ihrem Hafs gegen die Natur und die offizielle Moral mit ihrer Zimperlichkeit auch in Unwahrheit und Unnatur ausarten, so geht die gegen dieselben gerichtete Reaktion doch über die Schnur, indem sie behauptet, das Verhältnis der Geschlechter sei in ethischer Beziehung neutral oder allenfalls von untergeordneter Bedeutung. Laut eines richtigen Instinkts

---

[1]) Kant: Muthmafslicher Anfang der Menschengeschichte (1786). (Vermischte Schriften. Halle 1799. III. S. 48 f.)

hat man von jeher das Verhältnis der Geschlechter und dessen Ordnung als eine der allerwichtigsten ethischen Fragen aufgefaſst. Hier haben wir noch erst von dem Standpunkt des einzelnen (wenn auch nicht souveränen) Individuums mit denselben zu schaffen und können daher keine vollständige Behandlung der Frage geben; diese kann erst die Lehre von der Familie geben. Soviel ist aber klar, daſs von einer unbegrenzten individuellen Freiheit durchaus nicht die Rede sein kann, da der Geschlechtsinstinkt sich nur mit Hilfe eines andern Individuums befriedigen läſst. Der Geschlechtsinstinkt verbirgt in sich den Keim des Höchsten und Edelsten der menschlichen Natur sowohl als den Keim des Gemeinsten und Niederträchtigsten. Er kann in der Begeisterung und Freude über einen andern Menschen das Individuum über sich selbst hinausführen und sich hierdurch als mit aller Hingebung und Aufopferung verwandt erweisen; er kann aber auch dahin führen, daſs das von seinen Antrieben umgarnte Individuum andre zum bloſsen Mittel seines eignen Genusses macht. Zwischen diesen beiden Polen schwingt der Instinkt, und es ist eine merkwürdige Blindheit erforderlich, um zu meinen, die Selbstbeherrschung solle hier keine Bedeutung haben. Es zeigt sich gerade hier, daſs die Selbstbeherrschung das Adelszeichen des Menschen ist, die Bedingung für die Fortsetzung des Entwickelungsganges, durch welchen er sich aus einer tierischen Existenz erhoben hat.

Selbstbeherrschung ist auch in weit höherem Grade möglich, als man oft meint. Man redet oft von physiologischen Notwendigkeiten, welche nicht vorhanden sind, welche man allerdings jedoch erzeugen kann, wenn man immer wieder von denselben spricht. Es gibt Individuen, welche, ohne der Gesundheit und Kraft ihres geistigen und leiblichen Lebens zu schaden, ihre Reinheit bewahren[1]). Wieweit die Fähigkeit

[1]) Esquirol sagt: „Si la continence dans quelques cas très-rares a causé l'aliénation mentale, le libertinage est une cause plus fréquente." Des maladies mentales. Bruxelles 1838. I, S. 30. — Krafft-Ebing (Psychopathia sexualis. 2. Aufl. Stuttgart 1887) behauptet sowohl die Möglichkeit der Hemmung des Geschlechtsinstinkts, als ihre groſse Bedeutung. (S. 1. 5.) „Für den Kulturmenschen ist erforderlich und entscheidend die Bereitschaft von den geschlechtlichen Drang hemmenden Vorstellungen." (S. 21.) „Erziehung und Lebensweise haben auf die Intensität der Vita

der Selbstbeherrschung des einzelnen Individuums sich erstreckt, das kann nur dieses selbst versuchen; ebensowenig aber, wie jemand das Recht hat, den ersten Stein zu werfen, ebensowenig hat jemand das Recht, seine eigne Schwachheit eine allgemein menschliche Notwendigkeit zu nennen. Wer einen harten Kampf bestehen mufs, um sich an der Oberfläche zu halten, der kann dies mit dem Bewufstsein thun, dafs er seinen Teil des Leidens auf sich nimmt, welches die Gattung durchmachen mufs, um eine höhere Stufe zu erreichen, und dafs er zur Förderung der Entwickelung nach diesem Ziel sein Scherflein gibt.

Hier ebensowenig wie rücksichtlich der zum Selbstmord bewegenden Motive läfst sich stets ein direkter Kampf führen. Die Selbstbeherrschung läfst sich nicht immer in dem einzelnen, äufsersten Augenblick ausüben. Durch Übungen des Körpers, durch gesunde und kräftige Nährung der Phantasie und durch den Enthusiasmus für ideelle Zwecke wird der Instinkt verhindert, sich auszubreiten und die fixen Ideen und den Schwindel hervorzurufen, welche zum Fallen führen.

11. Während es der positiven Moralität nicht an pharisäischer Haltung den Verirrungen gegenüber gebricht, welche durch die Entfaltung üppiger Instinkte und Antriebe entstehen, fällt es ihr nicht so sehr in die Augen, dafs die Selbstbeherrschung auch unter ganz andern Verhältnissen grofse Bedeutung erhalten kann. Ist während der eben erwähnten Periode die Gefahr vorhanden, irre zu laufen, so kann in einer spätern Periode die Gefahr entstehen, sich fest zu laufen. Und viele, die in der Jugend irre laufen, laufen sich später um so mehr fest. Viele junge Himmelsstürmer enden als Philister; bei

---

sexualis grofsen Einflufs. Geistig angestrengte Thätigkeit (ernstes Studium), körperliche Anstrengung, gemütliche Verstimmung, sexuelle Enthaltsamkeit sind der Erregung des Sexualtriebs entschieden abträglich." (S. 32.) Auch S. 34 spricht er, gewifs in guter Übereinstimmung mit der Erfahrung, von „dem Nachlafs des Triebs bei dauernder Abstinenz, nachdem ein gewisses Reaktionsstadium des sexuellen Verlangens glücklich überwunden ist". — Andrerseits hebt er die grofse Bedeutung der Konstitution hervor. „Mit einer neuropathischen Konstitution ist häufig ein krankhaft gesteigertes geschlechtliches Bedürfnis verbunden, und derlei Individuen tragen einen grofsen Teil ihres Lebens schwer unter der Last dieser konstitutionellen Anomalie ihres Trieblebens." (S. 34.) —

vielen ist das Leben in eine Periode der Ausschweifungen und eine Periode der Blasiertheit geteilt. Wer sich selbst während des durch unruhige Antriebe verursachten Kampfes treu bleibt, der wird auch leichter einer Stagnation entgehen.

Der Einfluſs der Gewohnheit und der regelmäſsigen Lebensverhältnisse stellt oft gar nicht geringe Forderungen an die Selbstbeherrschung, damit die geistige Freiheit und Frische bewahrt und ein fortwährendes neues Wachstum ermöglicht werde. Das Neue muſs uns neu finden; die Voraussetzung ist aber hierbei die, daſs wir uns fortwährend bestreben, offnen und klaren Blick zu bewahren. Unser Wachstum kann allerdings nicht bis ins unendliche gehen. Es ist dafür gesorgt, daſs die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Es ist aber um eine Entwickelung aller wertvollen Möglichkeiten des Wachstums zu thun. Es gibt keinen schönern Anblick, als den einer kräftigen und lebhaften Entwickelung in einem Alter, da alle Entwickelung sonst gewöhnlich abgeschlossen ist. Fortwährende geistige Thätigkeit und warme Sympathie für alles Groſse und Schöne sind die besten Mittel, einem Erstarren vorzubeugen.

c. Die Selbständigkeit.

12. Sowohl die Selbsterhaltung als die Selbstbeherrschung ist eine Bedingung der persönlichen Selbständigkeit. Das einzelne Individuum muſs sich der Auſsenwelt und dem eignen Innern gegenüber behaupten, um als eigentümliches und selbständiges Glied der Gattung dastehen zu können. Es enthält etwas in sich, das bei keinem andern Individuum ganz auf dieselbe Weise zum Vorschein kommt. Das Bedürfnis selbständiger Entwickelung, seine Anlagen und Fähigkeiten zur Geltung zu bringen, ist eine der wichtigsten der zum Fortschritt des menschlichen Lebens führenden Kräfte. Ohne Glauben an sich selbst und ohne das Vertrauen, daſs es etwas in dem eignen Ich gibt, das des Lebens und der Entfaltung wert ist, läſst sich nichts ausrichten. Miſsmut und Miſstrauen zu sich selbst lähmt alles Wollen und Arbeiten, ja ist oft das Zeichen einer Schwächung des Willens. Schon Aristoteles hat eingeschärft, das derjenige, welcher zu wenig Selbstgefühl hat, nicht all das Gute und Schöne ausführen wird, das er sonst ausführen könnte,

weil er sich als dessen unwürdig betrachtet. Eine solche „Mikropsychie“ (wie Aristoteles sie nennt) verhindert die Entfaltung des in der Natur des Individuums Liegenden. Das wahre Selbstgefühl (die Makropsychie) ist allerdings — wie Aristoteles ebenfalls nachweist – schwer und selten; dasselbe setzt voraus, daſs man nicht nur sich selbst als etwas Groſsen würdig achtet, sondern daſs man dessen auch wirklich würdig ist[1]). Wer dieses Gefühl besitzt, der hat in seinem eignen Innern einen festen Maſsstab. Er achtet äuſsre Ehre und äuſsre Güter nur als etwas Untergeordnetes. Er kennt seine Grenzen, sucht alles auszurichten, dessen er innerhalb derselben fähig ist, duldet keinen Übergriff von seiten andrer, begeht aber auch selbst keinen Übergriff; er geht sicher und keck durchs Leben.

Demut und Bescheidenheit sind keine so groſse Tugenden, wie oft angenommen wird. Das groſse Lob, das denselben erteilt worden ist, läſst sich nur als eine Reaktion wider das häufig angetroffne übertriebne und rücksichtslose Selbstgefühl erklären. Es kommt darauf an, sich selbst zu erkennen und dann danach zu trachten, alles, dessen man fähig ist, hervorzubringen. Wird nur das Ideal hoch genug gestellt, so ist kein besondres Lobpreisen der Demut notwendig. Wir werden unsre Schranken dann schon merken und brauchen unsern Mut nicht dadurch zu schwächen, daſs wir zu lange bei unsrer Ohnmacht[2]) verweilen, statt die Macht, die wir wirklich haben, zu sammeln und anzuwenden. Wer seine Grenzen kennt, der hat den Glauben an seine Eigentümlichkeit, zugleich aber auch Blick für seine Kleinheit. Er fühlt sich groſs und klein zugleich. Das wahre Selbstgefühl erhält hierdurch das Gepräge des Humors[3]).

13. Man behauptet seine Selbständigkeit nicht durch ängstliches Fernhalten alles fremden Einflusses. Je mehr Stoff ein

---

[1]) Aristoteles' Lehre von der Makropsychie und der Mikropsychie findet sich in den Eth. Nic. IV, 5—9.

[2]) Spinoza definiert die Demut (humilitas) als „die Trauer, die dadurch entsteht, daſs der Mensch seine Ohnmacht oder Schwachheit bedenkt“, ein Gefühl, welches leicht lähmt und zur Verachtung des eignen Selbst (abjectio) führt. Eth. III. Aff. Def. 26—29.

[3]) Psychologie S. 374.

Mensch behandeln und sich aneignen kann, um so mehr wird er seine Eigentümlichkeit an den Tag legen können. Die wahre Selbständigkeit zeigt sich gerade in der Fähigkeit, sich in einen reichen Inhalt vertiefen zu können. Die originalsten Menschen sind gewöhnlich die willigsten, das von andern Gelernte anzuerkennen. Marcus Aurelius beginnt seine Schrift mit dem Aufzählen aller derer, die auf seine Entwickelung Einfluſs gehabt haben. Goethe, der wie wenige andre das Recht hatte, seine Selbständigkeit zu fühlen, sagt (in einem Gespräch mit Eckermann): „Man spricht von Originalität, allein was will das sagen! Sowie wir geboren werden, fängt die Welt an, auf uns zu wirken, und das geht so fort bis ans Ende. Und überall, was können wir denn unser Eigenes nennen als die Energie, die Kraft, das Wollen! Wenn ich sagen könnte, was ich alles groſsen Vorgängern und Mitlebenden schuldig geworden bin, so bliebe nicht viel übrig."

Oft meint das Individuum, seine Selbständigkeit nur dadurch behaupten zu können, daſs es sich in sein Gefühl zurückzieht und auf dasselbe beruft. Das Gefühl hat etwas mehr Individuelles an sich als das Denken und Handeln. Soll Individualität aber nicht mit Isolierung gleichbedeutend werden, und soll die Einseitigkeit und Begrenzung, die jedes einzelne Individuum stets erleidet, suppliert werden können, so darf man nicht beim mystischen Berufen auf das Gefühl beruhen, sondern die Eigentümlichkeit muſs sich durch das Wirken des Denkens und des Wollens an den Tag legen. — Überspanntes Gefühl der eignen Persönlichkeit ohne Verstandeskraft als Gegengewicht ist ein häufiger Charakterzug Geisteskranker[1]).

14. Äuſsre Selbständigkeit ist erforderlich, damit die innre recht vorhanden sein kann. Abhängigkeit von andern erzeugt Beschränkung der freien Bewegung und der Entfaltung der Kräfte. Eine gereifte ethische Persönlichkeit wird deshalb auch nach äuſsrer Freiheit trachten. Wir sehen denn auch, daſs die Weltgeschichte eigentlich eine groſse Befreiungsgeschichte ist. In der Geschichte wird nicht nur um die Mittel zum Leben gekämpft, sondern auch um die Mittel, so leben zu können,

[1]) Maudsley: Pathologie de l'esprit, Trad. de l'anglais. S. 228 f. Siehe übrigens meine Psychologie S. 386 f.

wie man will. Hegel hat treffend gesagt, im Orient sei ein einziger frei gewesen, in Griechenland einige, in der neueren Zeit seien alle frei. Jetzt werden wir alle Herren genannt; was anfangs die Oberhoheit des einen über den andern bedeutete, das bezeichnet jetzt die persönliche Selbständigkeit des Einzelnen. Es war das Ergebnis einer asketischen Tendenz, wenn sowohl der Buddhismus als der Stoizismus und das älteste Christentum die Freiheit als eine rein innre Angelegenheit aufstellten und es für gleichgültig erklärten, ob man in äufsrer Beziehung frei oder ein Knecht sei. Allerdings kann der Sklave sein innres Heiligtum besitzen, in welches niemand eindringen kann; der vollständige Gegensatz zwischen dem Innern und dem Äufsern ist indes nicht nur peinlich, sondern kann sogar dem ethischen Leben schaden, indem er verhindert, dafs die innern Kräfte nach aufsen angewandt werden. Wenn die Geschichte von der einen Seite betrachtet ein grofser Befreiungsprozefs ist, so hat dies in ethischer Beziehung die Bedeutung, dafs dem Leben der Gattung selbständige, persönliche Ausgangspunkte geschaffen werden. Die Gattung lebt nur in den einzelnen Individuen; je kräftiger und freier diese sich regen, um so voller und reicher wird auch das Leben der Gattung werden. Die individuelle Ethik und die soziale Ethik begegnen sich hier also in derselben Forderung (vgl. VIII, 6). Die Grenze der persönlichen Freiheit ist dem gemäfs zu bestimmen, was die gleiche Freiheit andrer verlangt, und die Aufgabe wird dann die sein, diese Grenzen wo möglich mit den Grenzen der Fähigkeit und des Triebes des Individuums zusammentreffen zu lassen.

Ehre und Eigentum können als äufsre Verlängerungen der persönlichen Freiheit betrachtet werden.

Um unser Ziel zu erreichen ist es nicht genug, dafs wir den Glauben an uns selbst haben; wir bedürfen auch einer gewissen Anerkennung von seiten andrer Menschen. Auch diese müssen uns als ein Wesen mit berechtigter Eigentümlichkeit betrachten. Die Ehre kommt unter gesunden Verhältnissen von selbst, als eine Voraussetzung, die keine besondre Aufmerksamkeit auf sich zu lenken braucht und doch unserm Auftreten gegen andre Sicherheit und Festigkeit gibt. Es ist ungesund, wenn die Aufmerksamkeit zu sehr auf das Bild gelenkt

wird, das im Bewufstsein andrer unser Ich abzeichnet. Was eine Bedingung unsrer Thätigkeit sein sollte, wird dann leicht deren Zweck, und äufsrer Schein bekommt dann die Herrschaft.

Die persönliche Entwickelung ist aufserdem auch materieller Mittel bedürftig. Solange das Individuum aus der Hand in den Mund lebt, kann keine höhere Entwickelung zu stande kommen; und sobald es mehr hat als aus der Hand in den Mund, so hat es auch ein Eigentum. Hier in der individuellen Ethik betrachten wir das Eigentum nur als ein Mittel persönlicher Selbständigkeit, als eine Verlängerung der Persönlichkeit. Unter jeder Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die den Einzelnen nicht zur blofsen Maschine, zum willenlosen Werkzeug macht, mufs er über die Mittel verfügen können, die er unter gewissen Bedingungen herbeischaffen kann. Wie diese Bedingungen nun auch zu formulieren seien, und wie grofse Kontrolle man auch mit seiner Verfügung über die Mittel angestellt wissen wolle, so mufs doch stets ein Gebiet übrig bleiben, auf welchem er selbst die Bestimmungen trifft. Und dieses Gebiet mufs so grofs sein, wie mit der Rücksicht auf andrer Wohl vereinbar. Jede Begrenzung des Verfügungsrechtes ist ein Übel an und für sich. Weshalb soll ich meine Kräfte nicht gebrauchen, um einen vorgefundnen Stoff zu bearbeiten, oder weshalb soll ich meine Macht nicht gebrauchen, um in Anspruch zu nehmen, was ich bewältigen kann, wenn ich niemand hierdurch hindre und beeinträchtige? An und für sich ist es ein Gut, sich im Dasein breiten zu können; das Übel kommt erst, wenn ein Zusammenstofs zwischen mehreren eintritt, die alle dieses Bedürfnis haben, sich zu breiten. Die Beweispflicht liegt also demjenigen ob, welcher die Sphäre meiner Macht beschränken will, so wie die Beweispflicht überhaupt (kraft des Wohlfahrtsprinzipes) demjenigen obliegt, welcher will, dafs wir Schmerz statt Lust fühlen sollen. Dieses Bedürfnis des Eigentums und der Machtentfaltung ist nicht notwendigerweise Egoismus. Es ist ja nicht gesagt, dafs man das Eigentum und die Macht zu seinen höchsten Zwecken macht. Sie lassen sich, ebenso wie die Gesundheit, die physische und geistige Kraft, im Dienste der Menschheit verwenden.

Auf allen Stufen menschlicher Existenz finden wir dieses

Bedürfnis, Eigentum, allenfalls bewegliches Eigentum zu besitzen Gemeinschaftlicher Besitz des Eigentums, besonders des Bodens, der auf den primitivern Stufen so ausgebreitet ist, verschwindet überall bei der kräftigern Entwickelung der einzelnen Persönlichkeiten, welche die Zivilisation herbeiführt. Derselbe erweist sich als mit einer selbständigern und freiern Entwickelung des persönlichen Lebens unvereinbar. Wo Gemeinschaftlichkeit des Eigentums herrscht, wie z. B. in den Zadrugen der Südslaven, da ist jedermanns Schicksal festgestellt und kann sich nicht wesentlich von dem Schicksal andrer unterscheiden. Es entsteht aber ganz natürlich das Bedürfnis, „nach eignem Gutdünken zu leben, für sich selbst zu arbeiten, aus seinem eignen Glas zu trinken", — „die Reize des unabhängigen Lebens zu genieſsen und dessen Gefahren Trotz zu bieten". [1]) Es ist sehr wohl möglich, daſs das Eigentumsrecht, wie auch dessen Begründung und Ausdehnung, mancherlei Veränderungen erleiden wird und erleiden muſs. Welche Ordnung aber auch entstehen möge, so wird ein wesentlicher Teil des Wertes, den man derselben beilegen möchte, darauf beruhen, in wie groſsem Umfang sie das Bedürfnis der Selbständigkeit möglichst vieler befriedigt. In der Selbständigkeit liegt eine der wichtigsten Bedingungen, damit die Anwendung der Güter eine gute sein kann.

Ähnlicherweise wie die Ehre und das Eigentum sind die bürgerlichen Rechte zu betrachten. Die Geschichte (vorzüglich die römische und die englische) zeigt uns, wie groſse Bedeutung es für die Entwickelung eines Volks, ja für die Entwickelung der ganzen Menschheit hat, daſs der Einzelne an seinem guten Recht festhält. Vollständiges Aufgeben des Rechts ist, wie Ihering[2]) gesagt hat, „ein moralischer Selbstmord".

---

[1]) Laveleye: De la propriété et de ses formes primitives. — Über die Geschichte des Eigentums siehe Spencer: Political Institutions. Chap. 15. — Cl. Wilkens: Sociologie. S. 284—295.

[2]) Der Kampf ums Recht. — Vergl. auch „Der Zweck im Recht". I. 2. Aufl. p. 74 f. 259. — Steinthal (Allgemeine Ethik. p. 154) bemerkt: „In Deutschland, wo seit Jahrhunderten die Rechts-Entwickelung so völlig gehemmt war, sind die Charaktere spärlich gesät, ist das Rechtsgefühl schwach, und man erwartet alles Heil vom Wohlwollen."

XII.

DIE HINGEBUNG.

---

a. Die Liebe zu andern Wesen.

1. Die Liebe wirkt so direkt, wie nur irgend mög
für das, was das letzte Ziel aller Ethik ist. Hätte der Me
nur dies Gefühl allein, und wäre es nicht so häufig blind
würde weder praktische noch theoretische Ethik notwendig
möglich sein. Mit einem so einfachen und doch so vollko
nen Kompaſs sind die Menschen aber nun einmal nicht
gerüstet.

Die Liebe setzt die Fähigkeit voraus; ein Gefühlsleben
andern Menschen wiederzuerkennen. Sie erstreckt sich so
wie es uns möglich ist, uns an die Stelle andrer zu verse
mit diesen zu fühlen und zu leiden. Die allgemeine Mens
liebe hat sich allmählich durch successive Erweiterung
Kreises von Wesen, mit welchen man sympathisieren ko
entwickelt. Der Umfang des Gefühls ist indes nicht ohne
fluſs auf dessen Art und Stärke. In den engsten Fami
und Freundschaftsverhältnissen tritt es anders auf, als in los
und ferneren Verbindungen. Bei der Frage wegen der re
Art und Stärke der Liebe in den verschiednen Verhältn
wird es klar, daſs die Liebe in Gerechtigkeit übergeht,
vorher gezeigt. Die Gerechtigkeit ist die ihrem eignen
zipe gemäſs geordnete Liebe. Die allgemeine Menschen
(die uninteressierte und universelle Sympathie) führt, wen
mit sich selbst ins klare kommt, zu der Forderung, daſs
gröſste Liebe eben um der Wohlfahrt der ganzen Ga

willen in den engsten Kreisen erwiesen werde, wo die Menschen am meisten für einander sein und thun können. Durch unmittelbare und andauernde Gemeinschaft des Lebens, wie in der Familie oder in einem engen Freundschaftsbunde, wird den Persönlichkeiten die Gelegenheit geboten, wechselseitig einen so tiefen Einblick ineinander zu erhalten, wie dies überhaupt möglich ist. Das Gefühl der Einheit kann hier seinen höchsten Grad erreichen. Die Stärke der Liebe, diese möge heftigen oder innigen Charakters sein, kann in weiten Kreisen nicht so grofs werden als in engen. Hier wird nicht zwischen Mein und Dein, zwischen Geben und Nehmen unterschieden, und dennoch legen sich die Eigentümlichkeiten der Persönlichkeiten an den Tag, da sie sich nirgends so frisch und frei wie in einem solchen Verhältnis entfalten können. In dergleichen engen Verhältnissen wurde die Sympathie von Anfang an im Menschengeschlecht erzeugt und wird sie stets wiedererzeugt. Wenn die ethische Wertschätzung sich auch, um alles zu berücksichtigen, auf den Standpunkt der allgemeinen Wohlfahrt stellt, so verlangt sie doch gerade von diesem Standpunkt aus das Bestehen der kleinen Kreise. In diesen wird in vielen Beziehungen das Höchste erreicht, was überhaupt erreichbar ist. Sie dienen den gröfsern Kreisen als Vorbilder. Und nicht dies allein, sondern ihnen entströmt auch die Kraft, welche die gröfsern Kreise beseelen kann.

Es kann oft ein Mifsverhältnis zwischen der Stärke der Liebe und deren Umfang stattfinden. Dieselbe kann sich begrenzen, so dafs ein Gruppenegoismus entsteht, wenn die Interessen der Familie, des Standes, der Nation oder der Rasse auf Kosten der allgemein menschlichen Interessen getrieben werden. Ebenso wie das Bedürfnis der Selbsterhaltung des Einzelnen der Rücksicht auf das Bedürfnis andrer unterzuordnen ist, ebenso mufs auch die begrenzte Sympathie bisweilen der umfassendern geopfert werden. Unsre Pflichten als Familienglieder oder als Freunde stehen nicht über unsern Pflichten als Kinder des Vaterlandes und als Menschen. Das Mifsverhältnis kann aber auch umgekehrter Art sein. Es kann eine Aufopferung und Begeisterung für grofse nationale und allgemein menschliche Interessen geben, durch welche ein

rücksichtsloses und brutales Auftreten in den kleinern Kreisen bewirkt wird. „Es fehlt nicht an Beispielen," sagt Maudsley[1]), „dafs die Märtyrer der Sache der Menschheit unter denen, mit welchen sie täglich und innig verkehren, selbst Märtyrer erzeugen können. Die demütigen und langweiligen Pflichten und Selbstverleugnungen des täglichen Lebens verlangen ruhige und prunklose Selbstbeherrschung . . . machen jedoch keinen Anspruch auf öffentliche Aufmerksamkeit und Sympathie." In dieser Äufserung hat Maudsley mit Recht angedeutet, dafs diejenige Sympathie, welche zur Thätigkeit in gröfsern Kreisen führt, gar leicht einen Anflug von Ehrgeiz und Eitelkeit erhält. Oft kann auch Rastlosigkeit über die engern, aber innigern Verhältnisse hinaus führen.

2. In jedem einzelnen Falle kann die Liebe verschiedne Formen annehmen, deren jede für sich ihr ethisches Interesse haben kann[2]). Sie kann nicht immer den Charakter eines unmittelbaren Einheitsgefühls tragen, selbst wenn die Individuen, auf welche sie sich bezieht, uns nicht fern stehen. Der eine Teil kann so hoch über dem andern stehen, dafs das Verhältnis von seiten des letztern das Gepräge der Bewunderung und Ehrfurcht erhält, wodurch indes die Gleichmäfsigkeit der gegenseitigen Liebe nicht notwendigerweise verändert wird. Trotz der Verschiedenheit des Charakters und der Fähigkeiten kann das Gefühl der Gemeinschaft und des Zusammengehörens bestehen. Bei dem überlegnen Teil äufsert die Liebe sich als Hochsinn. Das Hohe des Hochsinns beruht nicht darauf, dafs das Individuum das Gefühl hat, auf einer höhern Stufe als andre zu stehen, sondern gerade darauf, dafs es kein solches Gefühl hat, obgleich es wirklich auf einer höhern Stufe steht. Innige Hingebung läfst alle solche Verschiedenheiten verschwinden. Der Hochsinn kann als Humor erscheinen, wenn man zwar offnen Blick für die Geringheit und Begrenzung, die Selbstwidersprüche und Unvollkommen-

---

[1]) Pathologie de l'esprit. S. 260.

[2]) Im 8ten und 9ten Buch der nikomacheischen Ethik hat Aristoteles diese verschiednen Formen einer Untersuchung unterworfen, welche noch jetzt klassische Bedeutung hat.

heiten andrer hat, hierdurch aber nicht an der Sympathie für dieselben behindert wird.

Wahre Liebe läſst sich nicht von oben nach unten erweisen. Dies wird besonders für die Wohlthätigkeit von Bedeutung. Oft wird die Gabe wie aus den Wolken herabgereicht, und das Mitleid ist oft vermummter Hochmut. Hochsinnige Liebe verwischt den Unterschied zwischen dem Gebenden und dem Nehmenden, indem sie das Recht des Nehmens des andern sowohl als die eigne Pflicht des Gebens erkennt. Sie wirkt dahin, die Leidenden und Dürftigen zu selbständigen Gliedern der Gattung zu machen. Sie behandelt den Nehmenden auch nicht als bloſses Mittel, blinde sympathische Instinkte zu entladen oder einen sentimentalen Hang zu befriedigen. Dem blinden Instinkt dürfen wir hier oft ebenso wenig folgen, wie dem Zorn, dem Ehrgeiz und andern Antrieben, auch wenn wir in zweifelhaften Fällen am besten daran thun, das Herz reden zu lassen. Wir geben ja nicht nur, weil wir das Bedürfnis des Gebens haben, sondern auch, weil wir wirklich Hilfe bringen wollen. Malthus hat wohl zuerst nachgewiesen, eine wie schwere Kunst die Wohlthätigkeit ist. Hier kommt wieder der enge Zusammenhang der Liebe mit der Gerechtigkeit zum Vorschein. Während der Thätigkeit des sympathischen Instinkts darf die Rücksicht auf das Bedürfnis gröſsrer Kreise nicht auſser acht gelassen werden.

Bei demjenigen, welcher die groſse Kluft zwischen den Dürftigen und Leidenden einerseits und andrerseits denen, die verhältnismäſsig leichten Zutritt zu den materiellen Gütern des Lebens haben, vor Augen hat, entsteht leicht ein Schwindel, der sowohl die Sympathie als die Energie lähmen kann. Man darf diese Kluft natürlich nicht übersehen. Das groſse Problem der Armut und des Elends ist aber viel zu verwickelt und verzweigt, als daſs es sich durch direktes Eingreifen lösen lieſse. Es würde nichts nützen, daſs wir alle unser Gut an die Armen schenkten. Wir müssen unsre Rechtfertigung darin suchen, daſs wir durch den Beruf, welchen wir gewählt haben, unsern möglichst guten Beitrag zur Wohlfahrt der Gattung steuern. Völlig sicher können wir uns jedoch niemals fühlen. Wann haben wir genug gethan? Besitzen

wir hinlänglichen Eifer? Verdanken wir unsre günsti
Stellung nicht teilweise Ungerechtigkeiten in betreff der
teilung der Güter in der Gesellschaft? Arbeiten wir w
lich auf eine bessere Verteilung hin? — Dergleichen Fra
werden ihren Stachel bewahren. Das physische und morali
Elend der Welt wird mitunter gerade von denjenigen
stärksten gefühlt, welche nicht direkt von demselben
troffen werden. —

Es gibt nicht nur eine physische Wohlthätigkeit, son
auch eine geistige, und letztere ist gewiſs nicht weniger wic
als erstere. Auch hier gilt es, andern dazu zu helfen,
selbst zu behaupten. Es ist mit noch gröſsern Schwierigke
verbunden, geistige Hilfe zu leisten, als physische. Kant le
nete sogar die Möglichkeit, für die Vollkommenheit an
Menschen wirken zu können, wogegen er zugeben wollte, 1
könne für deren Glückseligkeit thätig sein. Sein Geda
war der, daſs die wesentlichsten Eigenschaften des Mensc
sein eignes Werk, aus seinem eignen Wollen entsprungen
müſsten. Es ist die Wahrheit hierin enthalten, daſs alle
stige Hilfe nur in der Anregung zur Selbstthätigkeit beste
kann. Der Gebende muſs sich hier in noch höherm Gr
als bei der physischen Hilfe zum Mittel machen. Ohne
geduld und ohne Egoismus muſs er sich in den Zustand
Nehmenden versetzen, um ihm geben zu können oder für
zu sein, was ihm not thut. Auch hier kann nichts von oben n
unten ausgerichtet werden. Es muſs, wie Sokrates
ausdrückte, eine geistige Geburtshilfe geleistet werden; die
Innern des Individuums verborgnen Keime müssen hervo
lockt werden. Diese sokratische Methode ist die allein fru
bringende. Sie ist die eigne Methode der Liebe. — Gei
verkümmerten Menschen hilft man schon dadurch, daſs 1
ihnen zeigt, man glaube sie fähig, etwas auszurichten.
erwiesne Vertrauen kann der Keim ihres eignen Selbst
trauens werden. —

Hochsinnige Liebe ist nicht durch das vom Individu
selbst Empfangne oder Erlittne bedingt. Sie drückt aus,
die Einheit der Gattung gefühlt wird; diese Einheit kann a
nie aufgehoben werden, was immer geschehen möge. Es

ein wichtiger Durchbruch in der ethischen Entwickelung der Gattung, der wichtigste Schritt auf dem Wege zur allgemeinen Menschenliebe, als man anfing, sich über den Satz zu erheben, durch welchen der Standpunkt der primitiven Entwickelungsstufe ausgesprochen wird: Du sollst deinen Freund lieben und deinen Feind hassen! Dieser Satz enthält einen Dualismus der Liebe und des Hasses. In der europäischen Welt finden wir in Platons Schriften (im Kriton, Gorgias, dem ersten Buche des Staates) zum erstenmal[1]) einen andern Grundsatz aufgestellt: „Man darf nie Böses verursachen, wenn es nicht als erziehende Strafe dient, und es ist besser unrecht leiden als unrecht thun.“ Sogar das Verhältnis zum Feinde wird jetzt unter das Liebesverhältnis herangezogen, indem der Rachinstinkt der Rücksicht auf eine höhere Gerechtigkeit untergeordnet wird. Hieraus folgt jedoch keine asketische Passivität, so wie diese aus dem bekannten Gebot der Bergpredigt folgen würde, wollte man dasselbe buchstäblich nehmen. Man macht sich nicht zum bloſsen Objekt andrer, weil man nicht die blinde Rachsucht herrschen läſst, die keine andern Grenzen kennt als ihre eigne Sättigung, und deren letztes Ziel nicht das Wohl andrer ist. — In der Lehre von der Strafgewalt des Staates werden wir wieder auf diesen Gegensatz stoſsen zwischen dem Grundsatz der Rache (der Wiedervergeltung): „Böses für Böses!“ und dem Grundsatz der erziehenden Liebe: „nichts Böses, wenn nicht um des Guten willen!“

3. Wenn wir die Sympathie als die Lust an andrer Lust, die Unlust an andrer Unlust definieren, so wird hier nicht mehr von diesen andern vorausgesetzt, als daſs sie das Vermögen haben, Lust und Unlust zu fühlen. Die uninteressierte und universelle Sympathie muſs sich daher über die mensch-

---

[1]) Wie gewöhnlich legt Platon dem Sokrates seine Sätze in den Mund. Nach Xenophons, der Geschichte wahrscheinlich näher kommender Darstellung, stand Sokrates indes noch auf dem alten Standpunkt, auf welchem es das Merkmal eines braven Mannes war, seinen Freunden möglichst viel Gutes, seinen Feinden aber möglichst viel Böses zuzufügen. Es bleibt also ein historisches Rätsel, wie und in wem jener bedeutungsvolle Gedanke zuerst entstanden ist. Vergl. einen interessanten Lösungsversuch bei Ziegler: Die Ethik der Griechen und Römer, Bonn 1881, p. 607.

liche Welt hinaus erstrecken, und das Prinzip der Wohlfahrt wird auch auf das Verhältnis zu andern Wesen als menschlichen zur Verwendung kommen können; dasselbe verlangt ja ganz im allgemeinen nur, dafs das Lustgefühl möglichst sehr in der Welt zunehme, das Unlustgefühl abnehme. Es kann daher sehr wohl von Pflichten gegen die Tiere und Rechten der Tiere die Rede sein. Um ein Objekt ethischer Pflicht und insofern ein Subjekt ethischen Rechts zu sein, wird ja keine hohe Vernunft und kein grofses Fassungsvermögen, sondern nur die Fähigkeit des Fühlens und Leidens verlangt [1]). Wenn wir dennoch die Tiere nicht zur ethischen, nur die menschliche Gattung umfassenden Welt zählen, so geschieht dies aus verschiednen Gründen.

Erstens sind die Tiere allerdings Objekte der Pflicht, nicht aber selbst Subjekte der Pflicht in demselben Sinne, wie dies die Menschen sind. Sie können also nicht als selbständige Glieder einen Platz in der ethischen Welt ausfüllen, ihr ethisches Recht kann deshalb nicht dasselbe sein, wie das des Menschen. Zweitens hat das Schicksal des Tieres wegen dessen geringerer und begrenzterer Natur keine so grofse Bedeutung wie das Schicksal eines Menschen. Und drittens kann der Schmerz, welchen Tiere fühlen, wohl kaum denselben Grad der Stärke

---

[1]) Bentham, der erste Ethiker, welcher direkte Pflichten gegen die Tiere und Rechte der Tiere aufstellte, sagt: „Die Frage ist nicht die: können sie denken? oder: können sie sprechen? sondern die: können sie leiden?“ (Principles of Morals and Legislation. XVII, 1, 4. Note). — Gewöhnlich begründen die Ethiker und die Juristen die Schonung der Tiere und die Bestrafung wegen deren Mifshandlung durch die Rücksicht auf das menschliche Gefühl, welches hierdurch entweder verderbt oder empört werde. Siehe aufser Kant, Goos: Retsläre (Rechtslehre) I, S. 169. Ihering: Der Zweck im Recht. II. S. 138 f. Das Strafgesetz des deutschen Reichs verbietet nur öffentliche und Ärgernis erregende Mifshandlung der Tiere (§ 360); das dänische Strafgesetz verbietet „rohe Mifshandlung oder andre grausame und empörende Mifshandlung der Tiere“ (§ 297). — Dagegen hebt Löning als den Zweck des Verbotes gegen Tierquälerei nicht nur Schutz der sittlichen Gefühle der Bevölkerung, sondern auch Schutz der Tiere selbst „gegen unnötige und deshalb unsittliche Quälereien“ hervor. Sittlichkeitspolizei. (Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie. Tübingen 1882. II. p. 638.) Einige deutsche Staaten haben diesen Gesichtspunkt auch in ihr Strafgesetz aufgenommen.

erreichen, wie der Schmerz des Menschen[1]). Wenn der Mensch mit dem Recht des Stärkern gegen das Tier verfährt und dasselbe als Mittel seiner Zwecke benutzt, so mufs dies durch die Bedeutung der menschlichen Zwecke im Vergleich mit dem vom Tiere gefühlten Schmerz oder Behagen gerechtfertigt werden. Dafs das Tier aber nirgends als blofses Mittel zu betrachten ist, rührt gerade von seiner Fähigkeit des Leidens her. —

Will man die Pflichten gegen die Tiere nicht direkt, vom Wohlfahrtsprinzipe aus, begründen, so versucht man dies auf einem Umwege. Man sagt dann z. B. mit Kant, grausame Behandlung der Tiere widerstreite der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, „weil dadurch das Mitgefühl an ihren Leiden im Menschen abgestumpft, und folglich eine der Moralität, im Verhältnisse zu andern Menschen, sehr diensame Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird“ [2]). Diese Betrachtung ist als untergeordnetes Motiv von Bedeutung. Das Mitgefühl mit den Tieren hat aber nicht nur die Bedeutung, eine Vorbereitung und Schule des Mitgefühls mit den Menschen zu sein, es hat ebenfalls einen unmittelbaren Wert, indem es einen Teil des in der Welt gefühlten Schmerzes lindert. Wer einem Vogel aus der Enge hilft, der thut eine gute That, nicht nur, weil er seine Fähigkeit des Mitfühlens mit andern Menschen stärkt.

b. Die Wahrheitsliebe.

4. Die Liebe kann nicht nur auf einzelne bestimmte Wesen gerichtet sein, sondern auch auf Ideen, von welchen man ergriffen wird, und die auf unsre Aufopferung Anspruch machen. Es kann doch ein Widerspruch zwischen den beiden Arten der Liebe entstehen. Es kann eine leidenschaftliche Hingebung an Ideen (wissenschaftliche, künstlerische, politische oder religiöse Ideen) geben, welche kein Bedenken

---

[1]) Siehe Panum: Indledning til Fysiologien (Einleitung zur Physiologie). 2. Aufl. S. 7. — Meine Psychologie S. 12 f. — Dies gibt sogar Schopenhauer, der eifrige Tierfreund, zu. (Die beiden Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. S. 245.)

[2]) Tugendlehre. §§ 16 u. 17.

trägt, das Wohl der wirklichen, lebenden und fühlenden Wesen mit Füſsen zu treten, oder dasselbe vielleicht gar nicht beachtet. Anderseits kann der Drang, in den einzelnen, persönlichen Verhältnissen zu helfen, das Auge für die Bedeutung der allgemeinen Interessen und Bestrebungen schlieſsen, von welchen alle höhere und freiere Entwickelung des menschlichen Lebens doch abhängig ist. Man hat die Ergriffenheit von allgemeinen Ideen den Allsinn genannt und dieselbe als Gegensatz der Humanität als der Sorge für jede einzelne menschliche Existenz aufgestellt[1]).

Der Drang des einzelnen Menschen nach Glück, Frieden und Trost ist das Erste und stets das Wichtigste. Aller Fortschritt läſst sich schlieſslich ja nur danach ermessen, ob dieser Drang jetzt besser und in gröſserm Umfange befriedigt wird als vorher. Der Allsinn oder, wie wir diesen hier nennen wollen, die Wahrheitsliebe, verliert darum jedoch ihre Bedeutung nicht. Die Wahrheit bezeichnet ja nichts andres als den Zusammenhang des Daseins, so weit wir denselben fassen können. In diesen Zusammenhang können und sollen wir uns hineinleben; thun wir dies nicht, so bauen wir auf Sand. Was die oben genannten Ideen uns zeigen, ist ja weiter nichts, als daſs wir unter umfassendern und anders gestalteten Verhältnissen leben, als wir uns gedacht hatten.

Die Forderung: suche die Wahrheit! entspringt aus dem Bedürfnis der Selbsterhaltung. Das erste Zusammentreffen des Menschen mit der Wahrheit als dem Ausdruck des festen Zusammenhangs der Dinge findet statt, wenn er zum erstenmal einsieht, daſs er zur Erreichung seiner Zwecke gewisse Mittel unumgänglich nötig hat[2]). Hier ist also noch kein Gegensatz zwischen Wahrheit und Gefühl, zwischen Theorie und Praxis, wenn der Wunsch, das Ziel sogleich zu erreichen, sich auch mit Ungeduld regt. Bei fernerer Entwickelung der Erkenntnis kann indes ein feindliches Verhältnis eintreten. Es ist nicht sicher, daſs die Resultate der Erkenntnis das Ge-

---

[1]) Gabriel Sibbern: Über die Humanität und den Allsinn (Om Humanitet og Alsind). Kopenhagen 1855. Vgl. F. C. Sibbern: Moralfilosofi. § 22.

[2]) Psychologie S. 383.

fühl unmittelbar befriedigen. Neue Ideen lassen sich deshalb oft nur mit einer gewissen Rücksichtslosigkeit durchführen. Um neuen Gesichtspunkten und gröfsern Horizonten Geltung zu verschaffen, mufs man vorderhand oft Verstimmtheit und Unwillen, Leiden und Streit erregen. Es geht hier ebenso, wie wenn ein Staatsmann sein Volk in einen Krieg stürzt: er weifs, dafs er Tausenden von Menschen Schmerzen, Trauer und den Tod verursachen wird; er kann keine absolute Gewifsheit haben, dafs er durch den Krieg das künftige Glück des Volks sichern und steigern wird; und dennoch kann es notwendig sein, denselben zu wagen, um das Eindringen gröfsern Unglücks zu verhüten. Sogar der Stifter der Religion der Menschenliebe sagt ja: „Meinet ihr, dafs ich hergekommen bin, Frieden zu bringen auf Erden? Ich sage: Nein, sondern Zwietracht. Denn von nun an werden fünf in einem Hause uneins sein; drei wider zwei, und zwei wider drei.“ [1])

Man hat gemeint, das unbedingte Suchen der Wahrheit lasse sich nicht durch das Wohlfahrtsprinzip begründen. „Wir verdanken,“ so hat man gesagt, [2]) „unsern Illusionen mehr als unsrer Erkenntnis. Unsre fortwährend arbeitende Phantasie trägt wahrscheinlich mehr zu unserm Glück bei, als die Vernunft, die auf dem spekulativen Gebiete hauptsächlich kritisch und zerstörend ist.“ — Hierauf ist zu erwidern, dafs die Phantasie sehr wohl thätig sein kann, ohne dafs wir uns in Illusionen verstrickten. Illusionen entstehen erst, wenn wir Phantasiebilder mit der Wirklichkeit verwechseln. Alle Wahrheit ist zuguterletzt praktisch, ist ein Licht, das den Willen lenken soll. Könnte die Illusion ebensowohl als die Wahrheit den Willen lenken, so würde uns jedes Unterscheidungszeichen zwischen Illusion und Wahrheit fehlen. Denn das einzige Merkmal der Wahrheit, welches wir haben, ist dies, dafs wir alle Konsequenzen aus derselben herleiten, sowohl in unserm Handeln als unserm Denken auf dieselbe bauen können [3]). Die Grenze zwischen Illusion und Wahrheit läfst sich nicht ein für allemal ziehen. Es ist unsrer Wissenschaft die unendliche

[1]) Lukas-Evang. XII, 51—52.

[2]) Lecky: History of European Morals. I, S. 52.

[3]) Psychologie S. 258—262. 275 f.

Aufgabe gestellt: ein getreues und zusammenhängendes Bild der Welt als den konsequenten Ausdruck unsrer Beobachtungen zu gestalten. Das Arbeiten an der Lösung dieser Aufgabe ist — ganz von dem praktischen Erfolg abgesehen — mit einem Gefühl der Befriedigung verbunden, welches die Freude, die sich beim Einwiegen in Illusionen fühlen läfst, weit übertreffen kann.

Die Pflicht, die Wahrheit zu suchen, entspringt aus dem psychologischen Verhältnis der Erkenntnis zum Willen. Sogar die primitivsten Willensäufserungen, z. B. der Instinkt, die man so oft ihrer Sicherheit wegen gepriesen hat, können sich irren. Der Instinkt wird stets durch Empfindungen hervorgelockt, diese Empfindungen können indes eintreten, ohne dafs darum die Bedingungen einer günstigen Thätigkeit des Instinkts vorhanden wären. Das durch den Geruch der Lockspeise in die Falle gelockte Tier mufs leiden, weil der Instinkt ihm verwehrt, alle Umstände zu untersuchen[1]). Wir sind überhaupt geneigt, unsern Vorstellungen gröfsre Gültigkeit beizulegen, als sie wirklich haben, und erst die praktischen Konsequenzen führen zur notwendigen kritischen Begrenzung. Wer die Wahrheit und Klarheit seiner Gedanken nicht überwacht, der überwacht auch nicht die Richtung, welche sein Wille nimmt; und da sein Wollen nicht nur für ihn selbst, sondern auch für andre Menschen Konsequenzen herbeiführt, so kann der Mangel an Liebe zur Wahrheit Hartherzigkeit und Gleichgültigkeit für das Wohl andrer werden.

Der intellektuelle Fortschritt steht nicht nur mit Fortschritten auf allen andern Gebieten in engem Zusammenhang, sondern er ist auch diejenige Form des Fortschrittes, welche sich am leichtesten nachweisen läfst. Selbst diejenigen, welche meinen, dafs sonst kein Fortschritt geschehe, geben dies auf dem Gebiete der Erkenntnis zu. Das Gefühl und der Wille entwickeln sich langsamer, und ihr Fortgang ist grofsenteils an den Fortgang der Erkenntnis gebunden. Der einst gangbare Satz, dafs die Ideen die Welt regieren, ist allerdings nicht psychologisch richtig; das Spiel der Geschichte wird von

---

[1]) Psychologie S. 163 f.

den Gefühlen und Leidenschaften der Menschen getrieben; — die Klarheit und Wahrheit der Gedanken ist jedoch eine der allerwichtigsten Bedingungen, um die Gefühle und Leidenschaften zur gesunden Entwickelung zu bringen. —

Das Wahrheitsinteresse hat mit dem ethischen Gefühl dies gemein, daſs es uns von unsrer zufälligen Individualität und unsern zufälligen Verhältnissen absehen macht, um uns mit dem Allgemeingültigen zu beschäftigen. Wer die Wahrheit nicht ertragen kann, der kann nicht über seine eigne isolierte Individualität hinwegblicken; deswegen führt die Scheu vor der Wahrheit zum Egoismus, wenn sie dann nicht von Anfang an aus diesem entspringt. Die religiöse Ethik ist oft auf verderbliche Weise thätig gewesen, indem sie den Glauben als das einzige Verdienstliche aufstellte und den Zweifel als Sünde stempelte. Sie hat nicht erblickt, daſs ein ehrliches und vernünftiges Zweifeln sowohl gesund als gut ist. Sie gerät leicht dahin, einen Preis für die Dummheit auszusetzen; denn nicht alle Einfältigkeit ist auch „heilige Einfalt". Wird dem Streben nach Wahrheit erst eine Schranke gestellt, so wird diese bald andre zur Folge haben. Coleridge, der selbst ein gläubiger Christ war, hat gesagt: „Wer damit beginnt, das Christentum mehr als die Wahrheit zu lieben, der wird später seine eigne Sekte oder Kirche mehr lieben als das Christentum und am Ende sich selbst mehr lieben als alles andre."

Es ist nicht immer glühender Glaube, der den Zweifel als etwas Böses betrachten läſst. Heutzutage geschieht dies oft aus Furcht vor dem Unbekannten, aus Furcht, den sichern Boden zu verlieren, wenn man die gewohnten Vorstellungen aufgeben sollte, aus Furcht vor der Mühe und Unruhe, welche das Erringen einer neuen Anschauung kostet. Demjenigen gegenüber, welcher eine Meinung nicht aufgeben kann, weil er in derselben seinen einzigen Trost, seine einzige Zuflucht findet, wird niemand den Zweifel und die Diskussion erheben. Man soll den Armen nicht seines einzigen Lammes berauben. Von hier ist aber ein groſser Sprung bis zur Annahme, was Wahrheit sei, beruhe auf unserm Bedürfnis und unsern Wünschen, — ein Sprung, den viele indes mit erstaunlicher Leichtigkeit unternehmen.

5. Daraus, dafs die Wahrheit immer gesucht werden sol folgt nicht, dafs sie immer gesagt werden soll. Die Wah heitspflicht geht darauf aus, die Wahrheit zur Herrschaft z bringen; dieser Zweck kann jedoch oft durch das Ausspreche der Wahrheit verhindert werden. Die Pflicht, die Wahrhe zu reden, ist pädagogisch begrenzt. Die Wahrheit ist so gro und umfassend, dafs der Mensch nur schrittweise in dieselt eingeweiht werden kann. Derjenige Teil der Wahrheit, welche er noch nicht fassen kann, wird oft von ihm verkannt un verachtet. Es gilt dann, die Wahrheit so zu reden, dafs diese Rest in jedem einzelnen Falle möglichst klein wird. Und e gilt, diejenige Form zu finden, unter welcher die Wahrhe am leichtesten Gehör findet, wie auch diejenige Enthüllungs weise zu benutzen, welche deren Verständnis sichern kan Mitunter kann es indes in pädagogischer Beziehung gerad richtig sein, Ärgernis und Erbitterung zu erwecken und da Zeichen des Widerspruchs zu errichten. Oft wird die Wah heit erst nach einem leidenschaftlichen Kampfe für und wide in der rechten Weise anerkannt.

Hierdurch ist die Frage wegen der Berechtigung der No lüge wesentlich entschieden. Ebensowenig wie man verpflicht ist, aus eignem Antrieb alles, was man denkt, zu sagen, ebens wenig ist man verpflichtet, alle Fragen zu beantworten. De Mörder, der seinem Opfer nachspürt, oder denjenigen, welch mir ein Geheimnis entlocken will, dessen Bewahrung mei Pflicht ist, auf falsche Spur zu leiten, dazu bin ich nicht n berechtigt, sondern auch verpflichtet. Dasselbe kann in viel weniger bedeutenden Verhältnissen gelten. Wer eine Einladu ablehnt, kann nicht immer den wirklichen Grund angebe weil der Einladende diesen nicht verstehen oder weil er si verletzt fühlen würde. Wir nehmen uns im täglichen Leb die Sache jedoch gewifs zu leicht in dieser Beziehung. Te aus unzeitiger Höflichkeit, teils aus Bequemlichkeit, teils a Mangel an Mut dehnen wir den Gebrauch der Notlüge w über das Notwendige und Berechtigte aus.

6. Wenn wir festhalten, dafs die Wahrheit im Werd begriffen ist, so werden die Toleranz und die Pietät sich leic mit der Wahrheitsliebe vereinen lassen. Wir alle befind

uns, jeder für sich, auf verschiednen Stufen der Annäherung an die Wahrheit. Es läfst sich keine scharfe Grenzlinie ziehen zwischen einigen, welche die Wahrheit besitzen, und andern, welche sie nicht besitzen. Die Wahrheit ist so gewaltig und mit der Wirklichkeit so innig verbunden, dafs niemand, selbst mit dem besten Willen, sich vollständig aus derselben isolieren kann. Zur Wahrheit werden wir ja gerade durch die Wirklichkeit, durch die Berührung und Wechselwirkung mit den wirklichen Verhältnissen erzogen, und niemand kann es durchaus vermeiden, dieser Erziehung teilhaft zu werden. Die Erziehung kann aber langwierig und mühselig sein, und wie weit der Einzelne gelangt, das beruht auf mancherlei Bedingungen.

Die Toleranz (um diese häfsliche Bezeichnung einer schönen Sache zu bewahren) läfst sich nichts von der Wahrheit abdingen, sondern entspringt der Einsicht in die harten Enstehungsbedingungen der Erkenntnis. Wer den Schlufs zieht: „es kann nur eine einzige Wahrheit geben; wenn ich dulde, dafs andre meinen und lehren, was meiner Überzeugnng widerspricht, so gestehe ich ein, dafs das, was ich glaube, vielleicht nicht die Wahrheit ist!", der wird als Verfolger enden. Dieses Gedankenganges wegen schlug die alte Kirche schon früh den Weg der Ketzerverfolgung ein[1]). Man kann sehr wohl von einer Wahrheit völlig überzeugt sein und demnach einsehen, weshalb andre sie nicht annehmen. Und sieht man nicht die Ursache ein, weshalb andre dieselbe nicht annehmen, so wird man die rechte Weise nicht finden können, die andern zu überzeugen. Wenn man dieser Ursache nachforscht, wird man zuletzt über

---

[1]) Siehe schon den zweiten Brief Johannis 10—11: „So jemand zu euch kommt, und bringet diese Lehre nicht, den nehmet nicht zu Hause, und grüfset ihn auch nicht. Denn wer ihn grüfset, der macht sich teilhaftig seiner bösen Werke." — Im 2ten Jahrhundert durften rechtgläubige Christen nicht mit den in den Bann Erklärten und mit Ketzern reden (Lecky: History of European Morals I, S. 451). — Gregor von Nazianz erklärte (im 4ten Jahrhundert), man könne Ketzern nicht die Erlaubnis geben, sich zu versammeln, ohne die Wahrheit ihrer Lehre einzugestehen. (Barbeyrac: Traité de la Morale des Pères. S. 170.) — Im 17ten Jahrh. scheuten viele eifrige Lutheraner die Reformierten dermafsen, dafs sie nicht mit solchen zu Tische sitzen oder unter einem Dache wohnen wollten. (Gass: Die Lehre vom Gewissen. S. 164.)

das Gebiet des Denkens hinaus geraten. Man wird dann finden, dafs es Gefühle gibt, welche die Entwickelung der klaren Erkenntnis zu hindern vermögen, aber auch, dafs es Gefühle gibt, die bis zu einem gewissen Grade von der Entwickelung der Erkenntnis unabhängig bestehen können. Gerade die wichtigsten Gefühle — die Menschenliebe, das Gewissen u. s. w. — lassen sich mit den am meisten verschiednen theoretischen und religiösen Annahmen vereinen. Was der Freidenker als sinnloses Dogma betrachtet, ist dem Gläubigen ein unentbehrlicher Gedanke, die Äufserung eines Gefühlsbedürfnisses, welches der ernstliche Freidenker auf seine Weise vielleicht ebenfalls kennt, obgleich es sich bei ihm unter andrer Gestalt Luft verschafft. Wenn man das hinter der Erkenntnis liegende Gefühlsleben aufsucht, wird man das Gemeinschaftliche finden und einer Sympathie den Weg bahnen, die vorher als etwas Unmögliches erscheinen konnte. Wenn die Toleranz etwas mehr ist, als gleichgültige Passivität, so stützt sie sich auf den Glauben, dafs in allen ein menschlicher Kern enthalten ist, auf einen Glauben, der mit der Liebe eins ist.

Wie die Toleranz das Gefühl gegen andre ist, welche gleichzeitig mit uns, aber in einem andern Lager für die Wahrheit kämpfen, so knüpft die Pietät ein Band zwischen uns und den Repräsentanten der Vergangenheit. Wir stehen in einem Pietätsverhältnis zu dem, was uns eine Autorität gewesen ist, und was uns in einer Schule erzogen hat, die wir ohne Bitterkeit verliefsen. Von dessen Bedeutung haben wir ein Verständnis, welches derjenige nicht haben kann, der als Fremder kommt und als Aufsenstehender schaut. Wir verhalten uns zu dieser Vergangenheit wie zu unsrer eignen; auch wenn wir mit derselben gebrochen haben, geben wir sie doch nicht gänzlich preis, solange wir die Kontinuität unsrer Entwickelung bewahren. Ähnlicherweise ist die Pietät dasjenige Gefühl, in welchem die Kontinuität der Gattung fortlebt; sie verknüpft die wechselnden Generationen miteinander. Oft fällt es gerade der nächsten Generation schwer, dieses Band zu bewahren. Das 18te Jahrhundert hatte keine grofse Pietät vor dem Mittelalter; diese trat erst (und zwar übermäfsig) mit der Romantik des 19ten Jahrhunderts auf, welche ihrerseits keine grofse Pietät

vor dem 18ten Jahrhundert hegte; und unsre, der Romantik feindselige Zeit, fühlt wieder mehr Pietät vor dem 18ten Jahrhundert. — Pietät läſst sich sowohl vor einzelnen Personen, als vor einer ganzen Richtung oder einem ganzen Geschlecht fühlen. Wer in seiner Beziehung zu den Autoritäten, deren Herrschaft er sich entzogen hat, noch nicht so weit gekommen ist, daſs er deren historische Bedeutung erkennen und mit derselben sympathisieren kann, der ist noch nicht frei, sondern noch von seinem Gegensatz zur Vergangenheit abhängig. Die Pietät ist das wahrhaft historische Gefühl. Alles, was von Wert gewesen ist, lebt ein fortgesetztes Leben in derselben. Sie ist eine der wichtigsten Formen, unter welchen der Einzelne sich in die Gattung hineinlebt.

SOZIALE ETHIK.

XIII.

EINLEITUNG UND EINTEILUNG.

---

1. Die soziale Ethik unterscheidet sich von der Soziolog
(der Kulturgeschichte) ähnlicherweise, wie die individuelle Eth:
sich von der Psychologie unterscheidet. Während die Psycholog
die menschlichen Vorstellungen, Gefühle und Willensäußerunge
als rein naturgeschichtliche Erscheinungen untersucht und nı
das Verständnis ihres Ursprungs und ihrer Entwickelur
bezweckt, ist es Sache der individuellen Ethik, dieselben na
ihrem Verhältnis zum Ideal des individuellen Lebens zu schätze
Und während die Soziologie das Leben der menschlichen G
sellschaft in seinen jezeitigen verschiednen Formen bei den ve
schiednen Völkern studiert und diese Formen auf dieselbe Wei
betrachtet, wie die Naturforschung die Naturerscheinungen,
wird die soziale Ethik dieselben nach ihrem Verhältnis zu
Ideal des menschlichen Gesellschaftslebens schätzen. Die Eth
benutzt überall das Gegebne als Ausgangspunkt neuer Er
wickelung, und wenn sie eine Wertschätzung dessen, w
sich in der Gesellschaft regt, anstellt, so geschieht dies, we
eine solche Wertschätzung auf den künftigen Gang der En
wickelung einen bestimmenden Einfluſs ausübt. Wie weit dies
Einfluſs sich erstrecken mag, das kann nur die Erfahrung lehre
Sobald wir schätzen, wird die Möglichkeit vorausgeset
ändernd eingreifen zu können. Dies gilt nicht nur der Ethi
sondern jeder praktischen Wissenschaft. Wenn die allgemei

Rechtslehre nicht nur untersucht, welche Verhältnisse rechtlich geordnet sind, sondern auch, welche Verhältnisse sich hierzu eignen, so liegt darin ein Ideal, welches zu seiner Verwirklichung eines langen Kampfes bedürfen möchte. Die Nationalökonomie untersucht nicht bloſs die faktische Produktion und Verteilung, sondern sie kritisiert diese auch, sofern sie nicht mit den Bedingungen eines glücklichen und gesunden Lebens der Gesellschaft übereinstimmen. Sowohl die Rechtslehre als die Nationalökonomie führen auf die Ethik als allgemeine Grundlage zurück. (Vgl. III, 1. 14.)

Sowie alle Charaktereigenschaften und alle Willensakte, welche die individuelle Ethik verlangt, psychologisch möglich sein müssen, so muſs auch jede von der sozialen Ethik verlangte gesellschaftliche Ordnung soziologisch (historisch) möglich sein. Indes kann ein ethisches Ideal, auch wenn es sich erst nach langen Zeiten oder vielleicht sogar niemals verwirklichen läſst, durch die der menschlichen Gesinnung und den menschlichen Kräften gegebne Richtung von groſser Bedeutung sein, wenn nur phantastische Überspanntheit und Verkennung der wirklichen Verhältnisse fern gehalten werden. Die neuen Entwickelungsmöglichkeiten werden oft nur von demjenigen entdeckt, dessen Blick nicht an das augenblicklich Gegebne gefesselt ist, sondern sich über dasselbe zu erheben im stande ist. Ein wichtiger Wendepunkt ist da, wo das bewuſste Aufstellen der Zwecke das blinde instinktmäſsige Handeln ablöst. Dieser Wendepunkt wird vermittelst historischer Entwickelung erreicht, und die hierdurch ermöglichte bewuſste Wertschätzung wirkt wieder auf die fortgesetzte Entwickelung zurück.

2. Von einer doppelten Seite betrachtet erhält alle Ethik, vorzüglich alle soziale Ethik, einen historischen Charakter. Schon vorher (III, 13) wurde hervorgehoben, daſs die schätzende Subjektivität stets von einer zu verschiednen Zeiten verschiednen psychologischen Grundlage ausgeht. Hier sehen wir nun aber, daſs auch der Stoff, die Gegenstände, welche von der ethischen Wertschätzung und der ethischen Thätigkeit betroffen und behandelt werden, zu verschiednen Zeiten verschiedne Eigenschaften darbieten. Von der nämlichen Grundlage aus wird

man also zu verschiednen Zeiten ein verschiednes Ergebnis erhalten. Was auf der einen Entwickelungsstufe möglich, ist dies nicht auf einer andern. Von dem allgemeinen Wohlfahrtsprinzip aus läfst sich keine Ordnung des Staates oder der Familie konstruieren, welche ohne weiteres überall eingeführt werden könnte. Jede beliebige gesellschaftliche Ordnung setzt voraus, dafs denjenigen, welche Mitglieder der Gesellschaft sein sollen, gewisse äufsre und innre Bedingungen gegeben sind. Auf kahlem Boden läfst sich kein sozialer Bau errichten. Wie die Geschichte genugsam zeigt, ist es leichter, alte Institutionen umzustürzen und neue „einzuführen", als die Anlagen und Triebe der menschlichen Natur, welche den alten Institutionen Lebenskraft gaben, zu ändern. Auf dem geistigen und sozialen Gebiet haben wir immerfort alte Schläuche für den neuen Wein, und dieser wird immer nach denselben schmecken. Oft mufs der neue Wein die alten Lederschläuche sprengen, ehe diese durch neue ersetzt werden.

Nachdem man die historische Relativität, die also notwendigerweise jedem Ergebnis der Ethik ihr Gepräge mitteilt, erst erblickt hatte, wurde dieselbe oft übertrieben und mifsverstanden. Dieselbe bedeutet nicht, dafs alles gleich gut oder gleich schlecht sei. Sie bedeutet, dafs dasjenige, was unter gewissen bestimmten Verhältnissen gut sein soll, diesen Verhältnissen entsprechen mufs. Die ethischen Ideale werden zu verschiednen Zeiten und an verschiednen Orten auf verschiedne Weisen individualisiert; und weit davon, dafs dieses ihrem Wesen widerstreiten sollte, würde ein Ideal, welches sich nicht individualisieren liefse, leere Phantasterei sein. Die ethischen Ideale tragen aber vielmehr den Charakter allgemeiner Tendenzen und Richtungen, als den Charakter von Formeln, die sich ohne weiteres unter allen beliebigen Verhältnissen anwenden liefsen. Wir kommen nie über das fortwährende Streben hinaus. Die Relativität bedeutet gerade, dafs nur eine fortwährende Annäherung möglich ist. (Vgl. III, 12; IV, 3—4 und VII, 3.) Hierbei ist nicht zu übersehen, dafs die Ideale selbst während der fortschreitenden geschichtlichen Entwickelung Veränderungen erleiden können, indem sowohl neue Möglichkeiten als neue Forderungen und — neue Schranken entdeckt werden.

3. Der ethische Entwickelungsprozefs ist teils ein Humanisierungsprozefs, teils ein Emanzipationsprozefs. — Auf den niedern Entwickelungsstufen herrschen die tierischen Instinkte, an welche die Erhaltung des Individuums und der Gattung geknüpft ist. Und die Thätigkeit dieser Instinkte hört nicht auf, wenn sich ideelle und sympathische Gefühle entwickeln. Sie sind sogar so ungestümer Natur, dafs die höhern und sanftern Gefühle ihnen gegenüber oft ohnmächtig sind. Es gilt dann, die anfangs von den tierischen Instinkten beanspruchte Energie auf die ideellen, menschlichern Gefühle zu übertragen. Die strenge Askese ist hier ein revolutionäres Prinzip, indem sie ohne weiteres die Tötung dieser Instinkte verlangt. Erst während eines langsamen Entwickelungsganges lassen sich die Instinkte unter dem Einflusse der Lebensverhältnisse, welcher bewufstes Anspannen des Willens keineswegs überflüssig macht, besänftigen und veredeln. Aufser diesem Humanisierungsprozefs, vermittelst dessen wir allmählich aus Tieren zu Menschen werden, geht auch ein fortwährender Emanzipationsprozefs vor, vermittelst dessen wir allmählich freie Menschen werden. Körperlicher und geistiger Zwang ist den niedern Stufen ethischer und sozialer Entwickelung charakteristisch. Das Autoritätsverhältnis in seinen strengern oder mildern Formen hat die Herrschaft. Auch dieses läfst sich nicht plötzlich abschaffen, wie das 18te Jahrhundert in seinem revolutionären Eifer meinte. Durch den erziehenden Einflufs der Autorität und durch die freie Wahl der Autoritäten als Mittelglieder geht die Entwickelung der selbständigen Persönlichkeit vor sich.

Jedes Individuum, jede Generation und jedes Volk befindet sich in einem gewissen Stadium dieses Entwickelungsprozesses (in dessen doppelter Form), und alle Institutionen, Sitten und Lebensformen werden dessen Gepräge tragen, wie man die Sache auch betrachten möge. Das Entscheidende beruht darauf, welche Institutionen und Lebensformen sich der vorhandnen Kräfte und Triebe am besten bedienen können, indem sie zugleich die Entwickelung einem höhern Stadium entgegenführen.

4. Auf einem absolut individualistischen Standpunkt ist die Entstehung der Gesellschaft nur durch das Aneinanderschliefsen der Individuen erklärlich. Durch die mehr oder

weniger bewufsten Gedanken und Gefühle der Individuen er
klärt man dann auch die Art und Form des gesellschaftliche
Lebens. Man setzt voraus, dafs es vor dem Entstehen de
Gesellschaft selbständige Individuen gegeben habe. Jedes In
dividuum *trifft* aber faktisch eine Gesellschaft *an*, innerhal
deren es sich entwickelt, und erst nachdem die Entwickelun
des Individuums durch die Verhältnisse und Traditionen diese
gegebnen Gesellschaft ihr bestimmtes Gepräge erhalten hat
kann das Individuum selbst wieder bestimmend auf die Ge
sellschaft zurückwirken. Ehe es sich dessen klar bewufst wird
lebt und wirkt, denkt und fühlt es als ein Glied der Gesellschaft
Das Unwillkürliche geht stets dem Willkürlichen voraus. De
Wille wird einer durch den unbewufsten Einflufs der gesell
schaftlichen Verhältnisse bedingten Erziehung untergeben, welch
wohl ebenso wichtig ist, als die durch bewufstes Eingreifen un
Einwirken stattfindende Erziehung.

Auch dies gehört zu den psychologischen und ethische
Wahrheiten, welche schon *Aristoteles* mit klarem Blick e
fafste. Sein Gedankengang ist ungefähr folgender[1]: Eigen
schaften (z. B. ethische Tugenden) entstehen dadurch, dafs ma
die entsprechenden Handlungen ausführt. Wenn wir an Bau
werken arbeiten, werden wir tüchtige Baumeister, und wen
wir die Gerechtigkeit üben, werden wir gerecht. Was w
bewufst mit Geschicklichkeit ausführen sollen, das müssen w
vorher unbewufst einüben. Es ist deshalb von grofser Be
deutung, ob die gesellschaftliche Ordnung gleich von vornherei
den jungen Menschen auf die rechte Spur leitet, ihn in de
rechten Richtung zur Thätigkeit führt. Die ethische Bedeutun
der gesellschaftlichen Ordnung beruht darauf, welche Gewohn
heiten sie den Einzelnen beibringt. — Wir werden im folgende
häufigen Gebrauch von dem Satze machen: dafs das unbewufst
Einüben dem bewufsten Ausüben vorangeht, und der Kürz
wegen nennen wir denselben das *Aristotelische Prinzip*

5. Man hat oft gemeint, in der Analogie der Gesellscha
mit einem Organismus eine Anleitung zum Verständnis de
Verhältnisses zwischen dem Individuum und der Gesellscha

[1]) Eth. Nic. II, 1.

zu finden. Unter verschiednen Formen wird diese Analogie von Platon, Hobbes und Spencer durchgeführt und angewandt. Die Gesellschaft wird dann als ein grofser Mensch oder als ein Organismus betrachtet, dessen verschiedne Organe oder Zellen die einzelnen Individuen wären. Mit Hilfe dieser Analogie werden sich auch, wie vorzüglich die Soziologie Spencers erweist, viele interessante Betrachtungen anstellen lassen. Dieselbe hat indes ihre bestimmte Grenze, bei welcher wir hier ein wenig verweilen werden[1], da das Verhältnis zwischen der individuellen und der sozialen Ethik hierdurch näher beleuchtet wird. (Vgl. III, 17 und VIII.)

Die einzelnen Elemente des Organismus haben kein Bewufstsein, und ein solches ist nur mit den nervösen Zentralorganen verknüpft. Diese Zentralisation tritt um so mehr hervor, je höher der Organismus steht. Der Zustand und die Thätigkeit der einzelnen Zellen oder Organe werden schliefslich nach deren Einflufs auf den Zustand dieser Zentralorgane geschätzt, welcher im Bewufstsein als Lust oder als Schmerz auftritt. Indem es sich sagen läfst, dafs die zentralen Teile den gesamten Organismus repräsentieren, werden also alle Zellen und Organe untergeordnete Mittel der Wohlfahrt des ganzen Organismus. — In der Gesellschaft dagegen sind es gerade die Elemente, die einzelnen Glieder, welche das Vermögen des Lust- und Schmerzgefühls besitzen; dieses Vermögen ist nicht auf ein Zentrum beschränkt. Nur eine phantastische Mystik kann der Gesellschaft als einer Totalität, von den einzelnen Individuen abgesehen, ein Bewufstsein beilegen. Die Wohlfahrt der Gesellschaft ist die Wohlfahrt der einzelnen Individuen. Die Gesellschaft ist eine Verbindung persönlicher Wesen, ist aber selbst kein persönliches Wesen.

Nur dem Schein nach steht diese Betrachtung mit der Unterordnung der individuellen Ethik unter die soziale im Widerspruch (VIII). Obgleich die Gesellschaft und die Gattung aus Individuen bestehen und an jedem gegebnen Ort uns nur vermittelst gewisser bestimmter Individuen entgegentreten, so

[1] Diese wurde übrigens schon von Spencer in den: Prinziples of Sociology. I, S. 478 f. hervorgehoben.

haben die Vorstellungen von der Gesellschaft und der Gattung jedoch die grofse Bedeutung, dafs sie dem einzelnen Individuum gegenüber den Inbegriff aller Individuen repräsentieren (indem das einzelne Individuum selbst als eines der vielen miteinbegriffen wird). Sie ermöglichen also den umfassendsten Gesichtspunkt einer Schätzung des Wollens und Handelns des einzelnen Individuums. Sie verlangen, dafs das Wollen und Handeln des Individuums nicht nur von dessen eignem Standpunkte, sondern auch von einem höhern aus betrachtet werde, sowie Kopernikus verlangte, man müsse die Erde nicht nur von ihrem eignen Standpunkte betrachten, wo alles sich um dieselbe drehe, sondern auch vom Standpunkte der Sonne, von welchem aus sich zeige, dafs die Erde an der Bewegung teilnehme.

6. Die höchste Idee der sozialen Ethik ist die Idee von einem Reiche der Humanität, von einer Gesellschaft harmonisch und reich entwickelter Persönlichkeiten. Eine solche Gesellschaft ist um so vollkommner, je eigentümlicher und selbständiger jede Persönlichkeit ist, und je inniger und fester die einzelnen Persönlichkeiten miteinander verbunden sind, — je mehr also sowohl der Mannigfaltigkeit als der Einheit ihr Recht widerfährt. (Vgl. III, 10.) Diese Idee entspringt aus dem Wohlfahrtsprinzipe. Denn die gröfste Wohlfahrt mufs dort vorhanden sein, wo jedes einzelne Individuum sich auf selbständige Weise entwickelt und hierdurch zugleich sowohl bewufst als unbewufst andern zu einer ähnlichen Entwickelung aus ihrem Standpunkte verhilft. Die Haupttugenden der individuellen Ethik: die Gerechtigkeit, die Selbstbehauptung und die Hingebung, entspringen unmittelbar hieraus.

Diese Idee wird durch einfache Kombination des Begriffes der Gesellschaft mit dem Begriffe der Wohlfahrt gebildet. Die speziellern Formen des ethischen Lebens der Gesellschaft lassen sich indes nicht aus derselben herleiten. Wir können diese Idee als Mafsstab der Schätzung gebrauchen; da die Möglichkeiten der Entwickelung aber auf den verschiednen Stufen verschieden sind, werden auch die Forderungen im einzelnen sehr verschieden werden können.

7. Die verschiednen Arten der Gesellschaft unterscheiden sich voneinander teils durch die Beschaffenheit

der Kräfte, welche die Individuen der Gesellschaft verbinden, teils durch die Zwecke, welche in der Gesellschaft erstrebt werden, teils durch den gröſsern oder kleinern Kreis von Individuen, welche die Gesellschaft umfaſst.

In der Familie ist das Verbindende die instinktmäſsige Sympathie. In dem Verhältnis zwischen Mutter und Kind zeigt diese sich am deutlichsten und am stärksten. Hier werden die Menschen durch die Bande des Blutes miteinander verknüpft. Auf primitiven Entwickelungsstufen werden Frauen und Kinder vorwiegend als Eigentum der Männer betrachtet und sind deren Herrschaft unterworfen; und insofern erinnert die primitive Familie an den Staat. Sie erinnert an die Kirche, insofern sie ihren Kultus hat und den Geistern der Vorfahren Opfer darbringt. Und sie ist eine Gesellschaft zur Förderung der Kultur, insofern sie nicht nur für physische Pflege und Erhaltung, sondern auch für die Entwickelung der Fähigkeiten und Geschicklichkeiten Sorge trägt. Auch auf höhern Entwickelungsstufen ist die Familie nicht nur die stete Nährquelle sympathischer Gefühle, sondern auch die erste Macht, die den Menschen in die Kultur einführt und das Bewuſstsein einer festen sozialen Ordnung erweckt.

Eine andre Art der Gesellschaft entsteht, wenn gemeinschaftliche oder allenfalls verbundne Interessen und Zwecke die Menschen vereinen. Der eine erreicht seine Zwecke oft erst dadurch, daſs er dem andern die seinigen erreichen hilft. So ist das Verhältnis zwischen Verkäufer und Käufer, bei allem Umtausch. Dem Angebot des einen entspricht der Begehr des andern; der eine hat zu viel, was der andre zu wenig hat und deshalb wünscht. Hier ergänzen die Individuen einander also gegenseitig. Ihre Interessen sind verbunden, obgleich sonst kein näheres und innerlicheres Verhältnis des Verständnisses und der Sympathie zwischen ihnen stattzufinden braucht. — Oft sind aber die Zwecke nur gemeinschaftlich und durch vereinte Kräfte zu erreichen. Die Sicherheit z. B. ist ein gemeinschaftliches Gut, welches durch Aneinanderschlieſsen erreicht wird. — Gemeinsame Arbeit, vermittelst eines oder mehrerer dieser Motive, erzeugt (kraft des Aristotelischen Prinzips) allmählich ein Gefühl der Gemeinsamkeit, einen Gemeingeist, welcher uninteressierte

Liebe werden kann, wenngleich von vornherein der Egoism
die Individuen antrieb, Verkehr mit andern zu suchen[1]). D
durch gegenseitiges Ergänzen oder Gemeinschaftlichkeit d
Interessen begründete Verkehr kann auf diese Weise erziehen
wirken. Rein ethisch wird die Gesellschaft erst, wenn die Syn
pathie das Bindemittel ist; es ist indes von grofser Wichtigkei
dafs schon die äufsern Lebensverhältnisse verbindend wirken. -
Es sind jedoch nicht die egoistischen Zwecke allein, welche a
diese Weise Verkehr und Gesellschaften gründen können. Di
thun auch solche Zwecke, die an dem egoistischen Kampf un
Dasein nicht unmittelbar mitbethätigt sind. Wissenschaft u
Kunst, Religion und Menschenliebe setzen die Menschen
gemeinsame Bewegung und sammeln sie um gemeinsame, nich
selbstische Zwecke. — Diese Art der Gesellschaft, deren ve
bindende Kraft also in den Zwecken liegt, und die weder v
unmittelbaren sympathischen Instinkten, noch durch äufse
Zwang beherrscht wird, können wir die freie Kultu
gesellschaft nennen. Ihre Grenzen sind nicht so eng wie d
der Familie; ja, sie erstrecken sich viel weiter, so weit, w
die Kultur überall gepflegt wird, und dies heifst wieder, da
sie schliefslich mit den Grenzen der menschlichen Gattung z
sammengehen.

Endlich gibt es eine Gesellschaft, die sich von den beid
obengenannten dadurch unterscheidet, dafs sie sich nicht n
auf natürliche Sympathie oder auf die verbindende Kraft d
Interessen, sondern in letzter Instanz auch auf angewandte G
walt und auf Zwang gründet. Was die Zwecke betrifft, so h
der Staat grofse Ähnlichkeit mit der Familie und der fre
Kulturgesellschaft, oder kann jedenfalls diese Ähnlichkeit hab
Er will seinen Mitgliedern nicht nur das Leben erhalten u
sichern, sondern auch für deren Fortschritt in der Kultur, d
ideellen sowohl als der materiellen, thätig sein. Überall, -
er wirkt, steht jedoch die Gewalt im Hintergrunde. Das
Staate geltende Recht gibt den Inbegriff der für die Anwendu
der Gewalt festgestellten Regeln. Auch in der Familie u
in der freien Kulturgesellschaft können wir von einem Rec
reden, wenn wir hierunter die Sitten und Gebräuche versteh

[1]) Psychologie S. 308—311.

so wie sie sich während des Ganges der Entwickelung unvermerkt ausgebildet haben und uns unwillkürlich dazu bewegen, neue Verhältnisse und Fälle ähnlicherweise wie vorhergehende derselben Art zu behandeln. Historisch finden wir wohl schwerlich eine Familie oder eine Kulturgesellschaft, die nicht irgend einem äufsern Zwang unterworfen wäre, und anderseits betrachtet der Staat es als eine seiner wichtigsten Aufgaben, die Kultur und die Familie zu schützen. Die drei Arten der Gesellschaft lassen sich überhaupt nicht gänzlich auseinander halten, sie bezeichnen nur verschiedne Weisen, wie die menschliche Gesellschaft sich betrachten läfst. Der Staat hat allerdings die Gewalt als letztes Argument, aber auch nur als letztes. Er sucht sich dieselben Kräfte, welche in der Familie und der Kulturgesellschaft walten, zu nutze zu machen; ebendeshalb ist es ihm nicht gleichgültig, wie diese sich entwickeln, und seine Existenz wird um so fester begründet, je weniger die blofse Gewalt alleinherrschend wird. — Dem Umfang nach unterscheidet sich der Staat sowohl von der Familie als von der freien Kulturgesellschaft: er ist gröfser als jene, aber kleiner als diese. Eine grofse Familie könnte ein kleiner Staat genannt werden. Es ist gesagt worden, eine Familie sei ein Staat, wenn sie sich nur durch Krieg bezwingen lasse[1]). Hierin liegt, dafs das dem Staate Eigentümliche die Gewalt ist, und dafs diese vorzüglich gegen äufsre Feinde zur Verwendung kommt. Und hierin liegt zugleich der Unterschied zwischen dem Staat und der Kulturgesellschaft. Der Staat setzt ein Volk voraus, eine Gruppe von Menschen, die sich andern Gruppen gegenüber als eine Einheit fühlen. Die Kulturgesellschaft dagegen kann sich über alle derartigen Gruppen ausbreiten und diese durch harmonierende oder gemeinschaftliche Zwecke verbinden, wenngleich sie nicht alle von einer Gewalt umspannt werden. —

Diese drei Formen des gesellschaftlichen Lebens werden wir jetzt betrachten mit besondrer Rücksichtnahme auf ihre ethische Bedeutung und auf den Geist und die Richtung, in welcher ihre fernere Entwickelung vor sich gehen mufs, wenn wir den im vorhergehenden aufgestellten Mafsstab anwenden.

---

[1]) Thomas Hobbes: Leviathan. Cap. 20.

A. DIE FAMILIE.

XIV.

DIE ETHISCHE BEDEUTUNG DER FAMII

1. Nichts gibt ein besseres Beispiel, wie die Natur
von der Ethik Geforderten oder Gebilligten den Weg ba
und die Grundlage bilden kann, als der Umstand, daſ
innigste und vollkommenste aller menschlichen Gesellsch
ihr Entstehen einigen der stärksten Instinkte der menschl
Natur verdankt. Das Reich der Humanität, das höchste
der Ethik hat nicht nur seinen ersten Keim und seine stete Q
in dem Familienverhältnis, sondern ist, wenn das Familien
seine höchste Form erreicht hat, auf eine solche Weise in di
verwirklicht, wie dies von keiner andern Form der Gesells
nachgewiesen werden kann. Die Entwickelung aller andern
men der Gesellschaft wird nach dem Grad ermessen, in wel
sie an die Innigkeit und Stärke des Familienverhältnisse
innert. Das Reich der Humanität würde seine Vollen
erlangt haben, wenn eine allgemeine Brüderlichkeit alle
einte; und um ein inniges Verhältnis zwischen Herr
Diener, Meister und Lehrling, Obrigkeit und Unterthane
bezeichnen, hat man den treffendsten Ausdruck an dem
hältnis der Eltern zu den Kindern.

Von mehreren verschiednen Seiten wird sich die g
ethische Bedeutung des Familienverhältnisses nachweisen la

2. An andern Gesellschaften nimmt der Mensch nu
einem Teil seines Wesens teil, in der Familie kann er

für alle Seiten seiner Natur Nahrung finden. Nur hier lebt er eigentlich als ganzer Mensch. Die primitivsten Instinkte und die ideellsten Gefühle finden hier ihre Befriedigung. Die Gemeinsamkeit des Lebens erstreckt sich von den reinen Naturinstinkten, bei deren Thätigkeit es oft scheinen kann, als diene das Individuum dem Willen der Gattung zum Leben, als bloſses Mittel durch alle materiellen und geistigen Gebiete hindurch, oder kann sich jedenfalls so weit erstrecken. Alle Interessen finden in der Familie ihre erste Pflege. Die Familie ist eine kleine Welt, welche alle Kräfte in Thätigkeit setzt. Hiermit hängt es wieder zusammen, daſs die Familie mehr als irgend eine andre Gesellschaft die Selbständigkeit der Persönlichkeiten mit deren inniger Verbindung vereint (oder vereinen kann). Eben weil die Familie keine spezielle Gesellschaft, sondern eine allgemeine Lebensgenossenschaft ist, kann sich die gröſste Eigentümlichkeit der einzelnen Glieder frei rühren und dennoch Verständnis und Sympathie antreffen. In andern Gesellschaften müssen tiefer gehende Selbständigkeit und Eigentümlichkeit sich mehr oder weniger verbergen oder auch andre in gröſsrer Entfernung halten. In der Familie können der vollständigen Lebensgenossenschaft wegen auch die scheinbar wunderlichen und paradoxen Eigenschaften Sympathie finden, weil sie im Zusammenhang mit der ganzen Natur des Individuums aufgefaſst und verstanden werden. Die Fremdheit ist aufgehoben. Es gibt deshalb in keinem andern Verhältnis eine solche Ruhe und Stärke, wie in diesem.

In dem Familienverhältnisse wird nicht nur mit vollem Bewuſstsein gelebt, sondern es machen sich auch eine Menge unbewuſster oder halb bewuſster Einflüsse unablässig geltend. In den andern gesellschaftlichen Verhältnissen spielen bewuſste Beobachtung und Reflexion, bewuſstes Entschlieſsen und Handeln eine weit gröſsre Rolle. Es werden auf angespannte Aufmerksamkeit und selbstbewuſstes Auftreten Ansprüche gemacht. Im Familienleben ist das Unwillkürliche und Unbewuſste aber in weit höherm Grade vorherrschend. Durch unzählige Einwirkungen, Erinnerungen und Stimmungen wächst das Gefühl für das Heim bis zu solcher Höhe an, daſs

es als eine Leidenschaft erscheinen kann, wenn es angegriffe
wird. Von den an Heim und Familie geknüpften Gefühle
gilt es in noch höherm Grad als von andern, dafs si
durch kleine Zuwächse, welche sich erst, wenn sie zu
sammengezählt werden, im Bewufstsein geltend machen, ge
nährt und vermehrt werden. Das Gefühlsleben erhält hie
durch eine Festigkeit, welche ihm abgeht, wenn es als ei
Reihe heftig auflodernder, aber ebenso schnell wieder ve
schwindender Affekte auftritt[1]).

Schliefslich verbindet die Familie verschiedne Gene
rationen durch die Bande der Natur. Sie bildet die Brück
zwischen der Vergangenheit und der Zukunft der Gattun
Sie ermöglicht ein Verständnis, wo dies zwischen Ferne
stehenden unmöglich sein würde. Der Streit des Alten m
dem Neuen kann in der Familie durch die tiefer liegend
Sympathie, welche hier das erste Wort führt, gedämpft werde

3. Man könnte den Einwurf wider die Familie erhebe
sie sei eine gar zu enge Gesellschaft, sie konzentriere das Ge
fühl und das Interesse auf einen kleinen Kreis, so dafs alle
was sich aufserhalb dieses befinde, gleichgültig werde. E
könne sich ein Familienegoismus ausbilden, welcher allerdin
weitern Umfangs als der rein individuelle Egoismus, nicht
destoweniger aber der Entwickelung der allgemeinen Menschen
liebe hinderlich sei. Hierauf ist zu erwidern, dafs die Sym
pathie sich erst in engen Kreisen entwickeln mufs, ehe s
sich über weite Kreise ausbreiten kann. Diejenigen Gefühl
welche sich innerhalb der Familie entwickeln und hier b
ständig genährt werden, geben uns die ersten und stärkst
Mittel, um den individuellen Egoismus zu dämpfen und zu e
ziehen. Die allgemeine Menschenliebe ist nur die Erweiterun
eines innerhalb der Familie entstandnen Gefühls, eine E
weiterung, die nicht immer ohne Widerstand vor sich geh
die aber doch stets voraussetzt, dafs der Keim schon in enge
Verhältnissen niedergelegt ist. Ein Widerspruch zwischen d
Familienliebe und der allgemeinen Menschenliebe ist dah
keine Notwendigkeit. Und hierzu kommt (vgl. XII, 1), da

[1]) Psychologie S. 95 f. 354–358.

die Stärke und der Umfang der Sympathie in umgekehrtem Verhältnis zu einander stehen. Wird der Umfang erweitert, so wird die Stärke dies leicht entgelten müssen. Die wenigsten Menschen sind (jedenfalls schon jetzt) im stande, ferne und weite Verhältnisse mit solcher Innigkeit und Kraft zu umfassen, wie näherliegende und engere. Wenn es also nicht über die Stärke der Gefühle ausgehen soll, so mufs es enge Kreise geben, in welchen dieselben gedeihen können. — Die Familie ist hier Zweck und Mittel zugleich. Sie gewährt dem Bedürfnis der Einzelnen die höchste Befriedigung und sie ist eine Heimat für Kräfte, welche für die ganze Gattung von Bedeutung werden. Je mehr Heimaten es gibt, um so mehr Herde hat das Feuer, welches das Leben der Gattung unterhält. —

Dies alles gilt natürlich nur dann, wenn die Familie ihre höchste Form erreicht hat. Die Wirklichkeit steht hier, wie überall, dem Ideale weit nach. Sie bietet jedoch Annäherungen, welche ferner entwickelt werden müssen. — Zur nähern Beleuchtung der hier entstehenden Fragen werden wir erst die Ehe, darauf die Stellung und die Verhältnisse der Frau, und schliefslich das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern betrachten.

---

1. DIE EHE.

XV.

SOZIOLOGISCHE DATA.

---

1. Auf der niedersten Stufe trägt die Verbindung (
beiden Geschlechter den Charakter eines Macht- und Zwan
verhältnisses, in welchem der schwächere Teil nur als Mit
dient, um die Lust des andern Teils zu befriedigen und
letztern Sklavenarbeit verrichten mufs. Einige neuere V
fasser (Bachofen, Mc Lennan, Lubbock) haben gemeint, es ha
ursprünglich vollständige Paarungsfreiheit der beiden Geschlech
(Promiscuität, allgemeiner Hetärismus) geherrscht, so dafs je
Frau jedem Manne angehörte, der sich ihrer auf einen Aug
blick habe bemächtigen können. Dies ist doch gewifs eine Üb
treibung der grofsen Freiheit, welche bei wilden Völkern über
ganze Erde im geschlechtlichen Verhältnisse stattfindet. V(
ständiger Hetärismus hat wohl schwerlich jemals die Herrsch
geführt. Auch da, wo das beständige Wechseln geschlechtlic
Verbindungen nicht durch Sitten oder Gesetze verhindert wä
würde individuelle Vorliebe sowohl als Lust zum Eigent
und zur Macht dahin führen, dafs die Verbindungen keine r
augenblicklichen würden[1]). Die Frau ward nämlich nicht 1
als ein Mittel betrachtet, den geschlechtlichen Instinkt zu
friedigen; sie war zugleich die erste Sklavin und erhielt d
wegen einen Wert, welcher bewirkte, dafs keine vollständ
Freiheit gestattet werden konnte. Es läfst sich nicht beweis

---

[1]) Vgl. Spencer: Principles of Sociology. I, S. 662 f.

dafs alle andern Formen der Ehe sich aus einem ursprünglichen Hetärismus entwickelt hätten, wenn man auch überall auf der Erde grofse Annäherungen an diesen findet. Da die Monogamie auch bei Tieren gefunden wird, ist es uns an und für sich nicht verwehrt zu meinen, dieselbe könne auch bei Menschen auf einer rein primitiven Stufe gefunden werden. Wie anziehend es auch scheinen könnte, so läfst sich doch kein zusammenhängender Entwickelungsgang nachweisen, welcher vom Hetärismus als der niedrigsten Stufe durch die Polygamie — teils die Polygynie, teils die Polyandrie, teils die Gruppenehe, in welcher mehrere Männer mehrere gemeinsame Frauen haben — hindurch zur Monogamie führte. Die Entwickelung ist bei verschiednen Stämmen gewifs sehr verschiednen Charakters gewesen. Die Ordnung der Ehe hängt überall mit so vielen andern sozialen Verhältnissen zusammen, dafs sich ein durchaus deutlicher und einfacher Entwickelungsgang wohl schwerlich nachweisen läfst. Es läfst sich indes nachweisen, dafs ein Umstand wesentlichen und notwendigen Einflufs ausgeübt hat, der Umstand nämlich, in welchem Grade das Recht der individuellen Persönlichkeit gefühlt und anerkannt wurde. Diesem Recht hat sowohl der sinnliche Trieb als der Trieb des Herrschens weichen müssen. Dieses hat bewirkt, dafs die Monogamie im Verlaufe der Entwickelung immer mehr als die höchste und wahre Form der Verbindung zwischen Mann und Frau anerkannt wurde.

Auch wenn sich Zeiten und Orte nachweisen liefsen, wo die Horde oder der Stamm in gemeinschaftlichem Besitz der Frauen und Kinder, wie alles andern Eigentums, gewesen wäre, so müfste diese Gemeinschaftlichkeit doch allmählich aufgehört haben, als der Einzelne seine Selbständigkeit zu fühlen begann. Das Bedürfnis, etwas für sich selbst zu besitzen, mufste sich auch auf diesem Gebiet äufsern. Anfangs ist dies ein rein egoistisches Bedürfnis, welches nur von seiten der Stärkern, d. h. der Männer, zur Äufserung oder allenfalls zur Anerkennung gelangt. Die Polygynie kommt deshalb häufiger vor und hält sich länger als die Polyandrie und die Gruppenehe. Die Monogamie ist ebenfalls oft nur eine Folge des Bedürfnisses des ausschliefslichen Eigentums, nur beschränkt dieses Bedürfnis aus irgend einem nicht leicht nachweisbaren

Grunde sein Gebiet. Das eheliche Verhältnis zwischen Mann und Frau hat hier noch vorwiegend den Charakter eines Zwangsverhältnisses. Es wird vielleicht sogar durch Gewaltthätigkeit, durch Raub oder durch Kauf gestiftet. Der Kauf gibt im Vergleich mit der Gewaltthätigkeit und dem Raube einen Fortschritt an; denn hierdurch tritt es deutlich hervor, dafs die Frau einen ökonomischen Wert hat, und sie wird geschont, wie jede andre kostbare Ware. Und selbst wo der Kauf nicht mehr stattfindet, werden die Gatten (besonders die Frau) oft ohne freie Wahl weggegeben; die Ehe wird nicht als eine Sache der beiden Individuen betrachtet, sondern als eine Sache der beiden Familien, welche, durch die Ehegatten miteinander verbunden, durch deren Kinder fortgepflanzt werden, und deren Eigentum auf diese vererbt. Die Ehe ist hier kein persönlicher Bund, sondern ein Verbündnis mehrerer Geschlechter[1]), ein „Gentilbündnis". Dafs der Ehebruch früher so streng bestraft wurde, hängt damit zusammen, dafs die Frau als Eigentum der Sippe oder des Mannes betrachtet ward[2]). — Erst wenn die beiden Individuen einander aus freiem Antrieb und aus freiem Entschlufs wählen, erst dann haben wir die höchste Form der Ehe: die freie Monogamie.

2. In vielen entsteht ein gewisser Schwindel, wenn sie zum erstenmal die grofsen Verschiedenheiten in der Ordnung der ehelichen Verhältnisse gewahren, welche zu verschiednen Zeiten auf der ganzen Erde stattfinden. Es scheint, als führten Zufälligkeiten die Herrschaft, und als könnte das eine ebensogut sein wie das andre; jedenfalls scheint das, was einmal verwirklicht wurde, schon hierdurch eine gewisse Autorität für sich zu erhalten. Wenn z. B. der Hetärismus oder doch allenfalls eine Annäherung an den Hetärismus allgemein gewesen ist, wäre es dann nicht denkbar, dafs wir wieder zu demselben zurückkehrten? Hierauf antworten wir, dafs die Musterkarte der verschiednen Ordnungen der Ehe, welche die Soziologie

[1]) Vgl. mit Bezug auf die nördlichen Länder: R. Keyser: Efterladt Skrifter (Hinterlassne Schriften). II. Kristiania 1867. S. 306.

[2]) A. H. Post: Die Grundlage des Rechts und die Grundzüge seiner Entwickelungsgeschichte. Oldenburg 1884. S. 374 f. — Fustel de Coulanges: La cité antique. 4. éd. S. 109.

uns zeigt, allerdings sehr bunt ist; dafs sich aber doch, wie schon angedeutet, ein deutlicher Zusammenhang der Entwickelung der freien Monogamie mit dem Anerkennen der Bedeutung der individuellen Persönlichkeit finden läfst. Dieser Zusammenhang wird im folgenden Kapitel näher nachgewiesen werden. Die Soziologie kann der Ethik wertvolle Fingerzeige geben, ist aber nicht absolut bestimmend für dieselbe. Auch wenn man einen Entwickelungsgang nachweisen könnte, welcher mit dem Hetärismus anfinge und mit der freien Monogamie endete, würde der Ethik noch die Aufgabe übrig bleiben, den Wert dieser Monogamie durch das Wohlfahrtsprinzip nachzuweisen. Die geschichtliche Entwickelung könnte ja sehr wohl in verderblicher Richtung geführt haben, so dafs die Ethik eine Veränderung verlangen müfste, wie schwer eine solche sich auch durchführen liefse. Nicht alles, was wirklich, ist darum auch vernünftig.

Das wirkliche Verhältnis ist nun doch dieses, dafs die freie Monogamie allerdings in den höchst zivilisierten Ländern offiziell als die einzig rechte Form der Ehe anerkannt ist, dafs die andern Formen hiermit aber nicht aus dem Leben verschwunden sind. Der Hetärismus macht sich rund um uns umher breit, wenn er auch gezwungen wird, im Dunkel zu bleiben. Und die Natur und die Überzivilisation begegnen sich hier auf sonderbare Weise. Der noch immer blühende Hetärismus hat seine Ursache nicht allein in den Trieben der frischen, unbändigen Natur, welche noch nicht besänftigt und zur Harmonie gebracht sind. Er hat seine Ursache auch teilweise in einer einseitigen Ausbildung und Verfeinerung einiger Geistesfähigkeiten auf Kosten des ganzen Charakters. Hohe intellektuelle und ästhetische Kultur kann mit grofser Laxheit in geschlechtlicher Beziehung vereint sein. Man hat seine (vielleicht) ernsten Interessen auf andern Gebieten, und verhält sich auf dem geschlechtlichen Gebiete wesentlich geniefsend und spielend, ohne dessen ethische Bedeutung zum Gegenstand ernsten Besinnens zu machen. Einseitige intellektuelle und ästhetische Kultur hat überdies nicht selten eine blasierte und raffinierte Gesinnung zur Folge, wie auch einen Sinn für das Pikante, welcher seine Nahrung vorzüglich auf dem geschlechtlichen Gebiete findet.

XVI.

DIE FREIE MONOGAMIE.

---

1. Eine Gesellschaft menschlicher Persönlichkeiten ka
nur dann vollkommen sein, wenn keiner der Teilnehmer ande
als blofses Mittel dient, und wenn kein Teil des Wesens d
einzelnen Teilnehmers einseitig hervorgezogen oder beisei
geschoben wird. Alle polygamen Formen der Ehe widerstreit
diesem Prinzip. In der Polygamie teilt sich ein Mann un
mehrere Frauen, oder eine Frau unter mehrere Männer.
kann dann keine völlige Hingebung an eine einzelne Pers
stattfinden; das Verhältnis ist stets ein geteiltes, und es t
keine vollständige Verbindung der Persönlichkeiten ein. Ein
seits zerstückelt man sich, anderseits begnügt man sich r
einem Bruchstücke. Die vielen dienen dem einen (oder d
einen), oder der (oder die) eine den vielen als Mittel. U
dies bringt wieder mit sich, dafs innerhalb der einzelnen P
sönlichkeit eine Sonderung dessen eintritt, was ungeteilt z
sammenwirken sollte. Wenn das Liebesgefühl etwas mehr i
als tierische Brunst, sind ein physisches und ein ideelles Eleme
untrennbar zugleich thätig, und die Hingebung umfafst die gan
Person. (Vgl. XI, 10.) In der Polygamie mufs aber das re
physische Element notwendigerweise besonders hervorgezog
werden. Dasjenige Bruchstück des eignen Ich, welches m
vielen geben kann, kann hier nur das rein physische Eleme
sein. Als rein physisches Verhältnis, als rein tierischer A
hat das geschlechtliche Verhältnis auch nur physische Grenze
Die physische Seite des geschlechtlichen Verhältnisses ist (

am wenigsten individualisierte; je mehr dieselbe hervorgehoben wird, um so mehr verschwindet die Verschiedenheit der Objekte; und umgekehrt, auf je mehrere verschiedne Objekte der geschlechtliche Instinkt sich richtet, um so mehr mufs dessen physische Seite die vorherrschende werden. Das Geschlechtsleben der Fliegen ist ein leicht zugängliches Beispiel. In dem eigentlichen Liebesgefühl dagegen äufsert sich aufser dem elementaren Instinkt das Bild des andern Individuums in dessen Eigentümlichkeit und die innige Freude an demselben. Der Instinkt wirkt nicht als eine durchaus blinde Macht, sondern öffnet den Blick für die Natur des andern Individuums und bahnt daher einer Hingebung, welche höher steht als blofse physische Verbindung, den Weg.

Nur die Monogamie kann deswegen die Form geschlechtlicher Verbindung selbständiger Individuen sein, welche, jedes nach seiner ganzen Natur, nicht um ein einziges, isoliertes Bedürfnis zu befriedigen, in das Verhältnis eintreten.

2. Es gehört mit zur persönlichen Hingebung, dafs sie nicht nur die Persönlichkeit in deren ganzem Umfang einschliefst, sondern dafs sie auch das ganze Leben beider Teile, so lange dieses dauern mag, umfafst. Ein Gefühl, welches nicht an seine eigne Dauer glaubt, ist kein echtes Gefühl. Es wäre unnatürlich, dafs, wenn das Gefühl für ein andres Individuum aufs heftigste erregt ist, eine Reservation gemacht und ein ausdrückliches Bewufstsein vorhanden sein sollte, das Ganze würde nur eine gewisse Zeitlang gelten. Ist das Gefühl echt, so wird eine solche Möglichkeit nicht im Denken auftreten können. Weil das Gefühl an seine eigne Fortdauer glaubt und glauben mufs, braucht es darum allerdings nicht fortzudauern. Das Superlativische ist dem Wesen des Gefühls eigen; wenn dasselbe stark ist, so sind Begrenzung und Vergleich ausgeschlossen[1]). Sollte das Gefühl sich aber, obgleich man den Glauben an dessen ewige Fortdauer hat, dennoch als etwas Vergängliches erweisen, so würde es doch die Zeit seiner Dauer nicht recht ausfüllen können, wäre es nicht mit dem Glauben an seine Fortdauer verbunden. Illusionen sind häufig; ein

[1]) Psychologie S. 386.

Verhältnis aber, welches mit dem ausdrücklichen Bewuſstsein oder wohl sogar mit der Berechnung gestiftet wird, man könne sich stets von demselben lossagen, ein solches Verhältnis ist als Regel nicht nur ein Betrug gegen den andern Teil, sondern es kann auch schwerlich ein volles und ganzes Verhältnis werden.

Ein persönliches Wesen läſst sich nicht in losgerissne und wechselnde Augenblicke zerstückeln. Persönlichkeit ist nur dann vorhanden, wenn eine innere Einheit und ein innerer Zusammenhang die einzelnen Augenblicke durchdringt, und wenn der feste Kern von gewissen bestimmten Gefühlen gebildet wird. Ein persönliches Wesen läſst sich aber auch nicht in einem einzelnen Augenblick erschöpfen. Dasselbe umschlieſst einen solchen Reichtum, daſs es, wenn wirkliche Sympathie vorhanden ist, ein ganzes Leben hindurch genug zu entdecken gibt. Es ist eine groſse Illusion, wenn man meint, eine Reihe wechselnder geschlechtlicher Verbindungen könne der Menschenkenntnis und der menschlichen Entwickelung reichen Stoff darbieten [1]). Augenblickliche Verbindungen führen nicht ins innerste Heiligtum hinein; dieses erschlieſst sich nur der beständigen, treuen Sympathie.

Was man mit einem oft miſsbrauchten Wort die Lehre von „der freien Liebe“ nennt, ist ein Versuch, die Unbeständigkeit in System zu setzen und als ein wesentliches Moment des Liebesgefühls zu proklamieren. Der Franzose Fourier, ein sozialistischer Verfasser, verlangt in der idealen Gesellschaft Raum für alle möglichen Arten geschlechtlicher Verbindungen, von den rein augenblicklichen an durch verschiedne Grade der Festigkeit hindurch bis zu den lebenslänglichen; und unter den zu befriedigenden menschlichen Bedürfnissen nennt er ausdrücklich das Bedürfnis der Abwechselung, „die Schmetterlingsneigung“ (passion papillonne). Einen ähnlichen Gedankengang findet man beim anonymen Verfasser der „Elements of Social Science“. Wenn letzterer den Begriff der Selbstbeherrschung doch nicht abgeschafft wissen will, und behauptet, der G

---

[1]) In diesem Falle müſste eine von Hieronymus erwähnte Römerin bis zu einem hohen Grade der Menschenkenntnis gebracht haben: in ihrer dreiundzwanzigsten Ehe war sie die einundzwanzigste Frau ihres Mannes.

chlechtsinstinkt müsse so befriedigt werden, dafs er keinem ndern Menschen Schaden zufüge, so verlangt er, dafs die ugenblicklichen Antriebe umfassendern Rücksichten unterzurdnen seien, was dem zur Lehre von der freien Liebe führenden edankengang widerstreitet. — Übrigens mufs man, um letztnanntem Verfasser nicht ungerecht zu sein, wohl bemerken, ıfs er unter der Ehe die unauflösliche Ehe versteht. 'o sich die Möglichkeit der Scheidung ziemlich leicht daretet, wie z. B. in Deutschland, da ist — seiner Meinung ıch — die Ehe faktisch abgeschafft[1]). Man sieht, wie leicht as Ganze ein Streit um Wörter wird. Viele der Angriffe, elche, namentlich von Ästhetikern, auf die Ehe ganz im allemeinen gerichtet werden, sind gewifs nur Reminiscenzen us französischen und englischen Verfassern, welche wider die nauflösliche oder nur aus ganz einzelnen Gründen auflösbare he polemisieren, zu verdanken.

Die Unbeständigkeit, die mitunter als ein wesentliches loment des Verhältnisses zwischen Mann und Weib betrachtet ird, mufs unvermeidlich Schmerzen und Unglück verursachen, olange sie nicht zur Natur aller Menschen gehört, und — dies ıufs hinzugefügt werden — solange das Bedürfnis der Abrechselung nicht (wegen einer merkwürdigen harmonia praetabilita) bei beiden Teilen zugleich eintritt. Ein dänischer 'erfasser[2]), welcher das Verhältnis zwischen Mann und Weib nit grofser Tüchtigkeit und Ernstlichkeit von einem rein psyhologischen und ethischen Standpunkt aus untersuchte, hat largelegt, dafs solange es aufser den polygamen Naturen, denen lie Unbeständigkeit und der Wechsel als zum Wesen des Liebes-

---

[1]) Elements of Social Science. By a Doctor of Medicine. 13th ed. London 1875. S. 371.

[2]) Der anonyme Verfasser der „Livsanskuelse, grundet paa Elskov" Lebensanschauung auf Grundlage der Liebe) (Kopenhagen 1881) und der Schrift „Forholdet mellem Mand og Kvinde belyst gennem Udviklingshypotesen" (Das Verhältnis zwischen Mann und Weib in der Beleuchtung der Entwickelungshypothese) (Kopenhagen 1884). Vgl. ebenfalls seinen Aufsatz im „Tilskueren" (1885): „Om en Reaktion mod den moderne Sträben efter större sexuel Sädelighed" (Über eine Reaktion gegen das moderne Trachten nach gröfserer sexueller Sittlichkeit).

gefühls gehörend dasteht, auch monogame Naturen gibt, die sich keine wahre Liebe ohne Beständigkeit und Treue denken können, solange wird auch das Bedürfnis der Abwechselung, auf welches die Vorkämpfer der freien Liebe so grofsen Nachdruck legen, sich nicht befriedigen lassen, ohne andern Menschen Schmerz und Kummer zu verursachen. Es wird oft so gehen, wie es in Daudets „Sappho“ einem Liebespaare ergeht. Das Verhältnis wird mit dem Hintergedanken gestiftet, nur eine Zeitlang zu dauern; das junge Mädchen fafst das Verhältnis aber als ein ernstliches auf und stirbt bei eintretender Trennung: On meurt donc quelquefois de ces ruptures! — Ist es leichtsinnig, mit dem Feuer zu spielen, so ist es noch tausendmal leichtsinniger, mit dem Wohl eines Menschen zu spielen.

3. Die individuelle Persönlichkeit ist gewöhnlich nicht völlig entwickelt in derjenigen Periode des Lebens, während welcher das Liebesgefühl die gröfste Rolle spielt. Hat dieses Gefühl nun eine eheliche Verbindung herbeigeführt, so kommt es darauf an, ob die fortgesetzte Entwickelung der beiden Persönlichkeiten unter gegenseitiger Harmonie geschehen kann. Dies ist von so gröfsrer Bedeutung, da nicht nur die beiden Individuen überhaupt, sondern auch speziell das sie verbindende Gefühl im Laufe der Zeiten Veränderungen erleiden kann und erleiden wird. Wenn die Entwickelung eine günstige ist, wird das Liebesgefühl aus einem auflodernden Affekt zu einem innigen Gefühl werden, welches — wenn es gilt — ebenso grofse Stärke, wenn auch nicht ebenso augenblicklich überwältigende Gewalt haben kann, wie es bei seinem ersten Ausbruch hatte.

Die Entwickelung, welcher sowohl die Individuen in ihrer Totalität als speziell das sie vereinende Gefühl während des fortgesetzten Zusammenlebens unterworfen sein können, ist nicht von ihrem Willen unabhängig. Es ist eines der gangbaren psychologischen Mifsverständnisse, der Wille sei etwas vom Denken und Fühlen durchaus Verschiednes, sei eine Gewalt an welche man erst speziell appellieren müsse, damit sie wie ein deus ex machina hinzutrete und die Schwierigkeiten löse. Unter gesunden und natürlichen Verhältnissen entwickelt und befestigt der Wille dasjenige, was der Gedanke ergriffen und was den Anschlufs des Gefühls erhalten hat. Der Wille muſs

von Anfang bis zu Ende mitbethätigt sein, nur in diesem Falle kann er auch in dem einzelnen verhängnisvollen Augenblicke Hilfe bringen. Die beiden Individuen sind keinem blinden Schicksal unterworfen. Die Sache ist grofsenteils in ihre eigne Hand gelegt; es kommt darauf an, mit wie grofsem Ernst sie las Leben im ganzen auffassen. Die Ehe erheischt, wie jedes andre gemeinschaftliche Leben, Selbstbeherrschung und Anstrengung zu ihrem Bestehen. Wenn jeder Mifsstimmung, eder Verschiedenheit des Charakters ein Einflufs auf die Zukunft des Verhältnisses gestattet wird, so wird dieses nur von kurzer Dauer sein. Ist keine andre Befriedigung bekannt, als nur die aus dem auflodernden Affekt und dem Einflufs des Neuen und Überraschenden entstehende, so wird sich keine eigentlich eheliche Liebe entwickeln können. Es gibt eine Form ästhetischer Lebensanschauung, welcher das wechselnde Spiel der Gefühle das Höchste ist, und welche deswegen stets Veränderung und Neuheit sucht. (Vgl. III, 4.) Eine solche Lebensanschauung kann sich nicht auf die Ehe einlassen; consequent kann sie sich aber auch auf gar kein festes Verhältnis einlassen. Die Festigkeit kommt erst, wenn der Wille darauf eingesetzt wird, und wenn man andre Formen des Gefühlslebens kennt, als die Affekte des Augenblicks.

Es wäre jedoch unpsychologisch, zu behaupten, der Wille ermöge alles. In den hier besprochnen Lebensverhältnissen nd sehr viele Elemente zugleich thätig, und auch der ernsthste Wille kann sie nicht alle beherrschen. Ohne dafs einer r Teile eigentliche schuld hätte, kann die Entwickelung eine ıgünstige Richtung nehmen. Es kann Disharmonie der Chaktere und Lebensanschauungen entstehen; das Verhältnis ischen dem physischen und dem ideellen Element des Liebesfühls kann sich in den beiden Individuen auf verschiedne, auf widerstreitende Weise entwickeln; bei neuen Verhältnissen ıd Fragen, welche das Leben mit sich bringt, können sie ganz ıtgegengesetzte Stimmungen fühlen. Wenn man recht bedenkt, ie viele äufsre und innre Bedingungen hier zusammenwirken, ıufs es sogar als ein grofses Glück betrachtet werden, wenn as ursprüngliche Gefühl die Probe besteht und während der ortgesetzten Entwickelung der Individuen seine Metamorphose

erleidet, ohne an einer der vielen Klippen stecken zu bleiben. Deshalb enthält die Ehe die Möglichkeit so vieler Dramen und führt sie so viele Tragödien herbei. Das Unwillkürliche und das Willkürliche, Schicksal und Schuld lassen sich hier noch weniger als an irgend einem andern Punkte scharf auseinanderhalten. Es wäre doktrinär, zu behaupten, das Gefühl würde schon fortdauern, wenn es nur von Anfang an ernstlich gewesen sei. Es kann anfangs ernstlich gewesen sein, die spätere Entwickelung kann ihm aber die Nahrung entzogen haben, ohne welche es nicht bestehen kann.

4. Eine wesentliche Stütze bei der Metamorphose, welche das Liebesgefühl während des fortgesetzten Zusammenlebens erleidet, sind die den beiden Individuen gestellten gemeinschaftlichen Aufgaben und die von ihnen ausgeübte gemeinschaftliche Thätigkeit. Die Arbeit für das materielle Auskommen ist ihnen gemeinschaftlich. Sie müssen mit denselben äufsern Geschicken kämpfen. Sie können gemeinschaftlich an ihrer fernern geistigen Entwickelung arbeiten. Gehen sie beim Suchen zusammen, so werden sie auch leichter beim Finden zusammentreffen. — Die gröfste Bedeutung hat indes die gemeinschaftliche Sorge für die Kinder. Gemeinschaftlicher Kummer und gemeinschaftliche Aufopferung nähern sie einander noch mehr, als dies in der leichten und frohen Zeit des neuen Gefühls geschah. Ihre Sympathie wird verinnigt und gesteigert. (Vgl. das Aristotelische Prinzip XIII, 4.) Die Verantwortlichkeit wegen der Erhaltung des Verhältnisses wird um so stärker gefühlt, wenn nicht nur das Schicksal eines einzelnen Individuums, sondern auch die Zukunft mehrerer hilflosen Wesen darauf beruht, ob der Ernst und die Selbstbeherrschung, welche erwiesen werden, von genügender Stärke sind. — Hier ist zugleich ein Punkt, wo es sich deutlich zeigt, welche Vorzüge die Monogamie vor der Polygamie voraus hat. Nur in der monogamen Ehe kann das Kind ganze und volle Elternliebe finden. Nur in dieser kann völlige Harmonie und Einheit walten.

5. Durch die im vorhergehenden gegebne Charakteristik der Ehe wird nicht nur die Polygamie, sondern auch die unfreie Monogamie ausgeschlossen, in welcher die Frau nicht ganz dieselbe Stellung in der Ehe einnimmt wie der Mann,

eils weil sie nicht mit Freiheit wählt, sondern von ihrer Sippe eggegeben wird, teils weil sie nicht dasselbe Recht innerhalb er Ehe hat wie der Mann, und teils weil sie in geistiger eziehung dem Manne nicht ebenbürtig ist. Im letztgenannten unkt liegt der Grund der beiden erstgenannten. Wenn die rau wesentlich ein dunkles Gefühls- und Instinktleben führt, nd wenn ihr Beruf als mit der Haushaltung und der Kinderlege erschöpft gedacht wird, kann sie nur ein Anhängsel des annes sein, nur eine ganz einzelne Seite seines Lebens auslen. Um mehr zu sein, gebricht es ihr an der Selbständigeit des Denk- und Willenslebens, welche die Bedingung ist, m wählen zu können und sich nach erfolgter Wahl geltend ı machen. Die Ehe wird dann in den wesentlichsten Punkten n Verhältnis zwischen einem aktiven und einem passiven 'eil und erreicht nicht die Vollkommenheit, die sie erreichen ann, wenn das Verhältnis zwischen zwei Teilen stattfindet, elche, jeder auf seine Weise, aktiv sind und mit verständnisoller Sympathie einander in ihrer Thätigkeit folgen können.)ie Verteilung der Arbeit wird sich dann nach ihrer Individualität richten können, und es wird keinem Teile eine so ;ut wie selbstfolgliche Überlegenheit zukommen. Wer der erste sein soll, darf durch keinen legalisierten Machtspruch entschieden werden. Dies wird aber erst durch eine allseitigere Entwickelung der Begabung der Frauen als diejenige, welche man bis auf die jüngste Zeit als möglich und verantwortlich betrachtete, zu erreichen sein. Dann erst wird die Monogamie ihre Vollendung erreichen. Die der Frau von der Natur nun einmal angewiesene Wirksamkeit wird sie natürlich nicht von sich wälzen; eine *wirkliche* Naturbestimmung läſst sich nicht verleugnen. — Eine nähere Betrachtung dieser Frage werden wir in einem folgenden Abschnitt anstellen.

Die verschiedne Stellung, welche Mann und Frau nach der bisher gangbaren Betrachtungsweise in der Ehe einnehmen, legt sich vorzüglich durch den Unterschied des Urteils, welches ihre Untreue betrifft, an den Tag. Daſs die Untreue der Frau am strengsten beurteilt wird, könnte anscheinend dadurch begründet sein, daſs sie weit eingreifendere Folgen für die Familie herbeiführt, als die Untreue des Mannes, dessen Abenteuer

gar keine der Familie merkbaren Folgen zu haben brauchen. Dies verliert indes seine Bedeutung durch die von der freien Monogamie gestellte Forderung vollkommen gleichen Rechtes. Wenn diese Forderung nicht befriedigt wird, so findet in der That eine Polygamie statt, und die verschiedne Beurteilung der männlichen und weiblichen Untreue rührt denn auch von einer Entwickelungsstufe her, auf welcher die Frau als Eigentum des Mannes betrachtet wurde. (Vgl. XV, 1.) Die verschiedne Beurteilung hat sich gehalten, auch nachdem die freie Monogamie offiziell anerkannt worden ist.

Mantegazza[1]), ein italienischer Verfasser, kämpft eifrig für die ungleiche Beurteilung. Sein Gedankengang stützt sich vorzüglich auf zwei Gründe. Erstens darauf, dafs die ganze ethische Aufgabe der Frau im Familienverhältnisse enthalten sei. Während vom Manne, der in so vielerlei Verhältnissen arbeiten und kämpfen müsse, hundert Tugenden verlangt würden, sei die Treue die einzige [!] Tugend, die von der Frau verlangt werde: „ist das vielleicht zu viel?“ — Zweitens: der Mann sei von Natur zur Polygamie geneigt; er sei treuloser, brutaler, launenhafter und sinnlicher als die Frau, die nicht so leicht von einem Sinnentaumel überfallen werde. Diesen Unterschied malt Mantegazza mit so lebhaften Farben aus, dafs es unbegreiflich wird, wie ein so reines Wesen jemals fallen könne. Jedenfalls wäre es doch billig, das strengste Urteil nicht über den gefallnen Engel, sondern über den Teufel, der ihn zu Fall brachte, ergehen zu lassen. — Dafs ein gewisser Unterschied vorhanden ist, läfst sich wohl nicht bestreiten. Es würde in sittlicher Beziehung gewifs noch schlimmer aussehen, wenn die Anzahl der Männer gröfser wäre auf Erden, als die der Frauen, als jetzt, da die Anzahl der Frauen gröfser ist, als die der Männer. Der Unterschied ist hier aber auf eine unnatürliche Höhe hinaufgeschraubt, während die gesamte menschliche Aufgabe der Frau auf das Familienverhältnis beschränkt ist. Und doch hat die Frau auch in diesem Gelegenheit genug, noch andre Tugenden an den Tag zu legen, als jene einzige, allerdings höchst bedeutungsvolle.

---

[1]) Die Physiologie der Liebe. Jena 1877. S. 351 ff.

6. Sowie die freie Monogamie im vorhergehenden geschildert wurde, ist sie allerdings ein Ideal, aber doch kein in den Wolken schwebendes Ideal. Jede glückliche und ernstliche Ehe zeigt uns eine Annäherung an dasselbe. Sie befriedigt den Zweck der Familie bestmöglich, indem sie nicht nur deren Mitgliedern völlige Befriedigung gewährt, sondern auch ein Herd der Sympathie und die beste Schule für die neue Generation ist. Ihre Beschützung und Entwickelung wird daher eine bedeutungsvolle Aufgabe.

Obgleich die freie Monogamie, insofern sie wirklich existiert, als einer der wichtigsten Erfolge der geschichtlichen Entwickelung dasteht, finden wir doch neben derselben überall die niedern, ja die allerniedrigsten Formen geschlechtlicher Verbindung in voller Blüte. Der Hetärismus, die augenblicklichen und die losen Verbindungen sind nicht verschwunden, wenngleich die freie Monogamie zur Anerkennung gelangt ist, ebensowenig wie die niedern Tierformen verschwinden, weil sich höhere Formen entwickeln.

Es würde eine unhistorische Auffassung sein, die freie Monogamie nicht nur als die ideale Form der Ehe, sondern auch als deren ursprüngliche Form zu betrachten und zu meinen, der Hetärismus und die losen Verbindungen seien durch deren Verfall und Verleugnung entstanden. Man würde hierdurch nicht nur mit der Soziologie in Streit geraten, sondern auch in Verlegenheit kommen, wenn man die Möglichkeit einer solchen Erniedrigung erklären sollte, und man würde den wirklichen Verhältnissen gegenüber hoffnungslos dastehen. Hat die freie Monogamie sich dagegen historisch entwickelt, so haben wir nur in derselben Richtung fortzuschreiten, das Eingeleitete zu schützen und zu entwickeln. Der Hetärismus und die losen Verbindungen sind dann ein Anzeichen, dafs die Menschennatur sich den höhern sozialen Lebensverhältnissen noch nicht akkommodiert hat — dafs sie noch zu viel Tierisches enthält, um die eigentlich menschliche Form des Geschlechtslebens verwirklichen zu können. Es wird sich stets hier zeigen, dafs die beiden Bestrebungen: die Humanisierung und die Emanzipation (XIII, 3) eng zusammengehören. Je brutaler und niedriger der Charakter des Geschlechtslebens ist, um so mehr steht dieses

auch inbetreff der Befreiung der Persönlichkeiten zurück. Nur geistig unmündige Individuen lassen sich als bloſse Mittel gebrauchen, um die Lust andrer zu befriedigen.

Dieser unvollendeten Entwickelung wegen gibt es der Leiden und des Unglücks genug. Es wird hier oft ein verzweifelter Kampf zwischen den verschiednen Tendenzen der menschlichen Natur geführt. Und der Kampf wird lange anhalten. Die Entwickelung auf dem ethischen Gebiet schreitet langsam fort, nicht zum mindesten, wenn es gilt, einen der mächtigsten Naturantriebe ethisch-sozialen Gesetzen unterzuordnen, welche einer höhern Lebensstufe entsprechen als derjenigen, auf welcher der Mensch sich vom Tiere sonderte. Die schlimmste Lösung von allen würde aber ein Senken des Ideals sein. Dies wäre nur der Anfang eines Rückschrittes. — Gesetzliche Bestimmungen, Zwang und pharisäisches Moralisieren werden nur wenig ausrichten. Gesunde, harmonische Erziehung, lebhafter Sinn für aller Recht zu einem persönlichen Leben, warme Menschenliebe werden die besten Stützen im Kampfe abgeben. Es kommt vorzüglich darauf an, ein Isolieren des Geschlechtslebens von dem übrigen seelischen Leben zu verhindern. Dasselbe soll seine anziehende und begeisternde Gewalt ausüben, aber zugleich seine rechte Begrenzung haben, da es nur eine einzelne der Formen des Lebens ist. Jeder, der in seiner Lebensführung in dieser Richtung strebt, ist an einem wesentlichen Stück der Wohlfahrt der menschlichen Gattung mitthätig.

Das fortdauernde Bestehen des Hetärismus ist doch nicht nur daraus zu erklären, daſs der Instinkt seinen unbändigen Charakter noch bewahrt hat, sondern (mit Bezug auf die Frau) auch daraus, daſs materielle Not und körperliche und geistige Verkümmerung ein rein menschliches Leben hindern. Wenn es sich wahr verhält, daſs in London jedes siebente, in Hamburg jedes neunte (jüngere) Frauenzimmer eine feile Dirne ist[1]), so trägt nicht der Naturinstinkt allein die Schuld, sondern

[1]) Öttingen: Moralstatistik. 3. Aufl. S. 197. — In Kopenhagen beträgt die Anzahl der Dirnen etwas mehr als 1% der 20—30 jährigen Frauenzimmer. M. Rubin in „Nationalökonomisk Tidsskrift“ (Nationalökonomische Zeitschrift) 1887. S. 40.

rir haben auch Wirkungen der materiellen und sozialen Verältnisse vor uns. Wir stehen hier an einer Verzweigung der rofsen sozialen Frage, dieses Abgrunds, in welchen wir von) vielen Seiten hinabsehen. Es ist die bittre Not, die so ele bewegt, sich wegzuwerfen. Bessre und selbständigere ntwickelung der weiblichen Fähigkeiten wird der Frau sowohl röfsre Widerstandskraft verleihen, indem sie deren Selbstefühl stärkt, als auch derselben bessre Aussichten verschaffen, ch durch die Welt zu schlagen.

Auch in andrer Weise greift die soziale Frage hemmend ı die gesunde Entwickelung der geschlechtlichen Verhältnisse n. Durch ökonomische Hindernisse wird das Eingehen der he für die meisten allzusehr verspätet. Zum Teil hängt ies wohl mit zu grofsen Bedürfnissen zusammen; doch ist die ache nicht mit Predigen gegen den Luxus abgemacht. Selbst ro die Ansprüche sehr bescheiden sind, ist es doch in allzuielen Fällen unmöglich, in den dazu am meisten geeigneten ahren ein eignes Heim zu gründen. So ist die Entwickelung les Familienlebens an die Entwickelung der gröfsern menschichen Verhältnisse (besonders der materiellen Kultur und ihrer)rdnung) gebunden.

XVII.

DIE STIFTUNG UND AUFLÖSUNG DER EHE.

1. Alles, was die Menschen in verschiedne Lager teilt, kann ein Hindernis der Ehe zwischen Individuen werden, welche sonst gegenseitige Neigung fühlen würden. Der eigentliche Grund liegt aber doch auch in dergleichen Fällen in den Verschiedenheiten des Charakters, durch welche die widerstreitenden Richtungen bedingt sind. Denn die Erfahrung zeigt, dafs weder religiöse noch politische Gegensätze einer glücklichen ehelichen Verbindung absolute Hindernisse entgegenstellen. Es kommt nicht so sehr auf Übereinstimmung der Anschauungen als auf Übereinstimmung der Charaktere an, so dafs diese einander ähnlich sind oder einander ergänzen. Von einem streng theologischen Gesichtspunkt aus sind „gemischte" Ehen natürlich verwerflich. Alte Kirchenlehrer betrachteten dieselben als Hurerei; der Katholizismus verbietet sie; moderne protestantische Theologen begnügen sich damit, sie als „monströs" zu bezeichnen. Es läfst sich auch nicht leugnen, dafs die Möglichkeit eines Ehebundes zwischen Individuen verschiednen Glaubens eine Schwächung der konfessionellen Leidenschaft andeutet. Die humane Ethik erblickt in einer solchen Schwächung indes kein Unglück, wenn sie nur nicht allgemeine geistige Lauheit und Blasiertheit im Gefolge hat. Sie betrachtet solche Verbindungen, wenn diese einen günstigen Erfolg haben, als Zeichen des Sieges der Natur über unnatürliche Schranken. Sie nimmt an, dafs hinter verschiednen Glaubensbekenntnissen sehr wohl eine tiefe geistige Verwandtschaft liegen könne, und sie findet in dem Vermögen des Liebesgefühls, diese tiefer liegende geistige Verwandtschaft in ihre Rechte eintreten zu lassen, eine der bedeutungsvollsten Seiten dieser mächtigen Gewalt. Zwei vorwärtsstrebende Naturen

werden einander verstehen. Anderseits kann aber, wie gesagt, Verschiedenheit des Glaubens mit Verschiedenheiten des Charakters zusammenhängen, oder die Verschiedenheiten des Glaubens können so dogmatisch zugespitzt sein[1]), dafs eine Mischehe ein bedenkliches Wagnis wird. Ihre innigste Form erhält die Ehe nur dann, wenn eine Annäherung und ein Anschlufs inbetreff der ganzen Weise, das Leben aufzufassen und zu führen, möglich ist.

2. Die Stiftung einer Ehe ist natürlich nur dann ethisch berechtigt, wenn Aussicht vorhanden ist, eine Familie zu ernähren. Diese ethische Bedingung wird sich aber nicht auf dem Wege gerichtlichen Zwanges durchführen lassen, wie man es früher in einigen deutschen Staaten versucht hat. Erstens ist es bedenklich und unerträglich, es dem Gutachten einer öffentlichen Autorität zu überlassen, ob zwei Individuen, die sich heiraten wollen, die Aussicht haben, ihr ökonomisches Auskommen zu gewinnen. Dies kann der Einzelne selbst am besten entscheiden, und es ist von Nutzen, dafs er auch die ganze Verantwortlichkeit trägt. Aufserdem ist hier auch die Möglichkeit vieler Überschreitungen der amtlichen Gewalt geboten. Und es hat sich erwiesen, dafs man durch dergleichen Mafsregeln das Übel nur vermehrte, indem die Anzahl der losen Verbindungen und der unehelichen Kinder zunahm[2]).

Nicht nur für die Stiftung der Ehe, sondern auch für die derselben entsprossnen Kinder sind die Individuen ethisch verantwortlich. Innre und äufsre Verhältnisse können es unerlaublich machen, Nachkommen zu hinterlassen. Dies ist der Fall, wenn man selbst an erblichen Krankheiten (an Geisteskrankheit, Aussatz u. s. w.) leidet, oder wenn die äufsern Verhältnisse so

[1]) Nach Erfahrungen aus der Schweiz sind Mischehen einer Auflösung mehr ausgesetzt, als Ehen, in welchen beide Gatten Katholiken oder Protestanten sind. (H. Westergaard in „Nationalökonomisk Tidsskrift“ [Nationalökonomische Zeitschrift] 1887. S. 30).

[2]) Vgl. E. Löning: Armenpflege und Armenpolizei. (Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie, II), S. 581. 595. — Stuart Mill (Über die Freiheit) sympathisiert merkwürdigerweise mit solchen Verboten und findet nichts in denselben, das die Freiheit des Individuums beeinträchtigen könnte, obschon er andeutet, lokaler Verhältnisse wegen würden sie sich vielleicht nicht immer praktisch erweisen.

trostlose Aussichten bieten, dafs die Kinder zum Elend und Untergang verdammt werden. Die grofse Sterblichkeit neugeborner Kinder, welche man den modernen Molochsdienst genannt hat[1]), läfst sich nur dann verhindern, wenn nicht mehr Kinder zur Welt kommen, als unter den gegebnen Verhältnissen Pflege und Nahrung finden können. Kinder werden ja doch nicht ohne Wissen und Willen der Eltern erzeugt. Auf welche Weise der Einzelne dieser ihm obliegenden Verantwortlichkeit genügen kann, das ist eine Frage, die sich besser von der Medizin als von der Ethik entscheiden läfst.

3. Ein tief liegendes Gefühl, dessen ursprüngliche Quelle und Motiv nicht leicht nachweisbar sind, erfüllt jetzt die meisten Menschen mit Abscheu und Entsetzen bei dem Gedanken einer geschlechtlichen Verbindung zwischen Eltern und Kindern oder zwischen Geschwistern. Bei wilden Völkern dagegen sind solche Verbindungen häufig[2]); doch treten bei verschiednen Stämmen schon früh verschiedne Sitten auf[3]). In soziologischer Beziehung läfst jenes Gefühl sich vielleicht mit der bei so vielen Völkern herrschenden Sitte in Verbindung setzen, die Frau aus einem andern Stamme als dem des Mannes zu nehmen; aber auch das Entstehen dieser Sitte (der Exogamie) ist noch nicht genügend erklärt. Die indische und die mittelalterliche Gesetzgebung enthalten bekanntlich strenge Verbote einer Ehe sogar fernerer Verwandter, bis zum sechsten oder siebenten Grad. Nach der in protestantischen Ländern herrschenden Sitte ist nur die Ehe zwischen den nächsten Verwandten unerlaubt. Wie dies nun auch in soziologischer Beziehung zu erklären sein möge[4]),

---

[1]) Rümelin: Reden und Aufsätze. Freiburg u. Tübingen. 1875. S. 331 f.

[2]) Spencer: Principles of Sociology. I, S. 636 f. 680.

[3]) Snorre Sturleson: Ynglingesaga. Kap. 4: „Als Njord sich bei den Vanen aufhielt, hatte er seine Schwester zur Ehe gehabt; denn dies gestattete das dortige Gesetz . . . Bei den Asen war es aber verboten, so nahe Verwandte zu ehelichen.“

[4]) Es ist kaum wahrscheinlich, dafs Erfahrungen inbetreff der Schwächung der Nachkommen durch Ehen naher Verwandter hierbei bestimmend gewesen sein sollten. Es ist bisher nicht gelungen, die Notwendigkeit einer solchen Schwächung nachzuweisen. — Finden sich erst krankhafte Anlagen in einer Familie, so werden dieselben durch wiederholte Verbindungen zwischen Gliedern der Familie natürlich fortgepflanzt und gesteigert.

so wird die ethische Begründung in folgender Betrachtung zu finden sein [1]).

Das Verhältnis zwischen Geschwistern und das zwischen Eltern und Kindern würde seinen freien und sichern Charakter verlieren, wenn die Möglichkeit eines geschlechtlichen Verhältnisses nebst den damit verbundnen Leidenschaften vorhanden wäre. Das völlige Vertrauen, auf welchem jenes Verhältnis ruhen mufs, wenn es seinen vollen Wert haben soll, würde demselben abgehen, wenn das Liebesgefühl sich eindrängte. Und anderseits liegt etwas Natürliches darin, dafs der Liebesaffekt nicht unter der häuslichen Angewohnheit und Vertraulichkeit, unter dem Gefühl des ursprünglichen Zusammengehörens, welches sowohl in dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, als in dem Verhältnis zwischen Geschwistern herrscht, zum Entstehen kommt. Im Liebesaffekt äufsert sich das Bedürfnis einer Ergänzung, welches durch die Verbindung mit einem Individuum aus einer andern Familie am besten befriedigt wird. Ein Affekt entsteht durch das bisher Unbekannte, durch dasjenige, was etwas bisher noch nicht Erfahrnes bringt. Deshalb bleibt unter gewöhnlichen Verhältnissen der Liebesaffekt des Bruders zur Schwester ausgeschlossen, denn diese fühlen sich nicht so voneinander verschieden, und ihr Verhältnis soll nicht erst durch Erregung eines besondern Triebes eingeleitet und gestiftet werden. Es ist dem Liebesgefühl charakteristisch, dafs eine fremde Persönlichkeit entdeckt wird; daher wird das Liebesverhältnis durch Erklärung und Wahl gestiftet. Das Verhältnis zwischen Geschwistern und das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern dagegen verdanken ihren Ursprung keiner Entdeckung und Wahl, sondern sie sind als natürliche Verhältnisse gegeben.

4. Die Stiftung einer Ehe bringt natürlich neue Pflichten und Rechte beider Teile in ihrem gegenseitigen Verhältnis wie auch in ihrem Verhältnis zu andern mit sich. Die gestiftete

---

[1]) Der erste Teil dieser Begründung findet sich dem Wesentlichen nach schon bei Maimonides, einem jüdischen Philosophen des 12ten Jahrhunderts. Stäudlin: Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe. Göttingen 1826. S. 457. — Vergl. auch Hugo Grotius: De jure belli et pacis. II, 5, 12—13.

Gemeinschaft umfafst alle Seiten des Lebens und es ist daher von Bedeutung, dafs dieselbe konstatiert wird. Die Bildung einer neuen sozialen Zelle interessiert auch andre, als die beiden Individuen allein. Nicht nur deren Familien, sondern auch der Staat, dem es zur Aufgabe werden kann, durch die Ehe gestiftete Rechte zu schützen, hat ein Interesse an der offiziellen Erklärung der Verbindung. Die Ehe wird hierdurch aber auch nicht in ihrer Freiheit behindert, sondern erhält nur einen äufsern Rahmen. Wenn das persönliche Gefühl geredet und den Bund geknüpft hat, so ist das Ordnen der äufsern sozialen und rechtlichen Seite nur das Aufsichnehmen aller Konsequenzen, und kein noch so romantisches Freiheitsgefühl kann hierdurch verletzt werden.

Die ethische Gültigkeit der Ehe beruht jedoch nicht auf deren „Sanktion" von seiten der Gesellschaft und des Staates. Eine solche Auffassung läfst sich nur vom Standpunkt des Autoritätsprinzipes aus behaupten. Die Ehe erhält ihre ethische Gültigkeit durch die freie Erklärung der beiden Personen selbst, und die Aufgabe des Staates kann nur die sein, die hierdurch von ihnen übernommenen Pflichten und Rechte festzustellen und zu schützen. Man verwechselt die Hülse mit dem Kern, wenn man die offizielle Konstatierung der Ehe als deren ethische Stiftung betrachtet. Dies gilt, ob ein Geistlicher oder ein Standesbeamter die offizielle Konstatierung unternehmen möge. — Nach der katholischen Lehre war die Ehe ein Sakrament, welches Mann und Frau begehen, auch wenn sie ihre Verbindung ohne Geistlichen und ohne Zeugen schliefsen, und es war daher eine Inkonsequenz, dafs das Concilium Tridentinum die Notwendigkeit der kirchlichen Trauung festsetzte[1]).

[1]) Diese Inkonsequenz wird von Paolo Sarpi in seiner Geschichte des Konzils zu Trident auf sehr klare Weise blofsgelegt. (Franz. Übers. von Amelot de la Houssaie. Amsterdam 1686. S. 765.) — Dafs auch die protestantische Kirche anfangs die Gültigkeit heimlicher Ehen anerkannte, läfst sich aus dem Visitationsbuch Peter Plades, des ersten protestantischen Bischofs Seelands (von S. Grundtvig herausgeg., S. 82 f.) ersehen, wo die öffentliche Konstatierung in der Kirche nur deshalb empfohlen wird, weil es in rechtlicher Beziehung von Wichtigkeit sei, die Schliefsung der Ehe durch Zeugen beglaubigen zu können. — Vgl. über diese und andre hiermit verwandte Fragen: J. Nellemann: Retshistoriske Bemärk-

Die in den Gesetzen des Staates enthaltnen Bestimmungen rücksichtlich der Ehe betreffen nicht nur die Bedingungen, unter welchen rechtliche Wirkungen aus derselben entstehen können, sondern haben auch die Feststellung des gegenseitigen Verhältnisses der Gatten vor Augen. Dieselben tragen noch in hohem Grade das Gepräge der Vorstellung, dafs der Mann der Herr der Frau, und diese seiner Zucht untergeben sei. — Nach einem bis auf die jüngste Zeit in Neu-York bestehenden Gewohnheitsrechte hatte der Mann das Recht, seine Frau mit einem Stock zu züchtigen, nur durfte dieser nicht dicker sein, als der Daumen des Oberrichters. Es ist um der amerikanischen Frauen willen zu hoffen, dafs die Oberrichter gewöhnlich keine korpulenten Männer gewesen sind. —

Es liegt in der Natur der freien Monogamie, dafs die rechtliche Stellung der Frau in der Ehe derjenigen des Mannes nebengeordnet sein mufs. Ohne ihre Einwilligung sollte nicht über ihr Erbe oder ihr erworbnes Eigentum verfügt werden können. Und sie sollte bei allen wichtigen, die gemeinschaftlichen Interessen betreffenden Entscheidungen ein Mitbestimmungsrecht haben. Faktisch übt sie allerdings gewöhnlich grofsen Einflufs aus und trägt sie eine ethische Verantwortlichkeit für die getroffnen Entschlüsse; diese Verantwortlichkeit würde aber geschärft werden, wenn sie juridisches Mitverwaltungsrecht hätte. Wenn sie den Verfügungen des Mannes keinen Beifall schenken kann, sollte sie doch wenigstens ihre Kinder und sich selbst vor dem drohenden Verderben schützen können[1]. Je mehr eine verbesserte Erziehungsweise ihren

ninger om kirkelig Vielse. (Rechtsgeschichtliche Bemerkungen über die kirchliche Trauung.) Historisk Tidsskrift. (Historische Zeitschrift.) Fünfte Reihe. Erster Band.

[1]) Wie viel die Frau auch ohne juridisches Recht auszurichten vermag, läfst sich aus der Weise ersehen, wie die Frauen der Arbeiter in Rochdale den dortigen berühmten Konsumverein benutzten. „Viele verheiratete Frauen treten als Mitglieder ein, weil ihre Männer sich nicht die Mühe geben mögen; andre treten ihrer eignen Selbstverteidigung wegen ein, um die Männer zu verhindern, ihr Geld mit Trinken durchzubringen; der Mann kann das auf Rechnung der Frau stehende Spargeld nicht heben, wenn sie die Anweisung nicht unterschrieben hat. Allerdings kann nach dem gültigen Gesetz der Mann durch einen rechtlichen Prozefs

Geist entwickelt, je gröſsre Selbständigkeit und praktische Erfahrung sie dadurch gewinnt, daſs ihr reichere Gelegenheit wird, das Leben um sich her kennen zu lernen, — um so besser wird eine solche Ordnung bestehen können, ohne ein Hindernis vernünftiger und berechtigter Unternehmungen zu sein. — Wenn die Rechte der Ehefrau bei der Schlieſsung der Ehe als etwas Selbstverständliches festgestellt würden, so wäre hierin nichts enthalten, was das innige Verhältnis der Gatten verletzten könnte, und es wäre denn doch ein Schutz hergestellt, wenn Uneinigkeit und Miſsstimmung eintreten sollten.

5. Daſs die Monogamie in Europa herrscht, verdanken wir gewiſs vorzüglich dem römischen Rechte. Unsre Ehe ist die römische, mit Ausschluſs des willkürlichen Rechts der Scheidung, welches seit den letzten Tagen der Republik eine so groſse Rolle spielte[1]). Nach der strengen christlichen Lehre ist die Scheidung unzulässig, wenn keine physische Untreue vorliegt. Es geht hier aber einer überspannten idealistischen Richtung, wie so oft, daſs sie gerade auf die rein physische Seite der Sache übertriebnen und unnatürlichen Nachdruck legt. Es kann eine Untreue des Gemüts und des Willens geben, welche dem ganzen Verhältnis viel verderblicher ist, als die physische Untreue. Die Ehe kann in ihrem innern Geist und Kern dadurch aufgelöst sein, daſs das Gefühl, durch welches sie getragen und beseelt werden sollte, verschwunden ist. Ist das Leben entschwunden, so läſst sich die äuſsre Form allerdings durch Zwang bewahren, diese hat dann aber keinen Wert. Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit sind Lebensbedingungen des ehelichen Verhältnisses; wo diese fehlen, da kann keine freie unbedingte Hingebung stattfinden. Resignation und Selbstbeherrschung können groſse Dinge bewirken; ihr Vermögen hat

---

das Geld in seinen Besitz bekommen; aber ein Prozeſs nimmt Zeit, und ehe das Gesetz in Bewegung gebracht werden kann, ernüchtert sich der Mann und faſst bessre Gedanken.“ (Stuart Mill: Principles of Political Economy. IV, 7, 6.)

[1]) Vgl. Henry Maine: Early History of Institutions, S. 60. Lecky: History of European Morals. II, S. 316. Renan: Marc Auréle. S. 547. — Bei den Juden soll (nach Lagarde: Deutsche Schriften. Gesamtausgabe. Göttingen 1886. S. 29) die Polygamie sich ungefähr bis zum Jahr 1000 gehalten haben.

aber seine Grenzen, und wenn das beseelende Gefühl durchaus verdorrt ist, läfst es sich durch nichts andres ersetzen. Wie schon vorher (XVI, 3) gezeigt, braucht keiner der Teile Schuld zu haben, und dennoch kann das Verhältnis bodenlos unglücklich werden. Die unglücklichen Folgen erstrecken sich über die ganze Familie. Entfremdung und Kälte, und noch mehr Bitterkeit und Feindseligkeit zwischen den Eltern werden dem Wachstum der Kinder die verderblichste Atmosphäre sein.

Soll die rechtliche Ordnung eine Stütze des ethischen Familienlebens sein, so darf sie also der Scheidung keine allzugrofse Hindernisse entgegensetzen. Hierdurch würde sie die Ehe zu einer Zwangsinstitution entwürdigen. Aus Rücksicht auf die Interessen der verschiednen Individuen müssen für die Auflösung sowohl als für die Schliefsung der Ehe bestimmte Formen vorgeschrieben sein. Durch diese Formen werden die Gatten nicht nur vor gegenseitigen Übergriffen, sondern auch, jeder für sich, vor ihrer eignen Übereilung beschützt. Es mufs eine gewisse Zeit verstreichen, ehe die endgültige Scheidung eintritt; und diese Zeit sollte länger sein, wenn nur der eine Teil die Scheidung wünscht. Die Treue hat ihr Recht und sollte Zeit haben, ihre Gewalt zu versuchen. Wenn Wilhelm v. Humboldt in seiner Jugendschrift über die Grenzen des Staates den ausdrücklichen Wunsch des einen Teils als zur Auflösung der Ehe hinlänglich ansieht, so ist dies einem zu weit getriebnen Individualismus zu verdanken.

In den durch eine mit Scheidung endende Ehe erzeugten Leiden wird eine genügende Warnung für diejenigen liegen, welche der Leichtigkeit der Scheidung wegen bei der Eheschliefsung mit Leichtsinn handeln möchten, so dafs es nicht zu befürchten ist, dafs ein liberaleres Scheidungsgesetz die allgemeine Achtung vor der Ehe schwächen sollte. Im Staate Indiana, der schon seit vielen Jahren liberale Scheidungsgesetze hat, ist das Familienleben ebenso schön und dauerhaft als in New-York und in Süd-Carolina, wo es nur aus einer einzigen Ursache aufgelöst werden kann[1]. Strenge Ehegesetze (besonders: Verbote oder Verhinderungen der ehelichen Ver-

[1]) History of Women Suffrage. Boston 1878. I, S. 742. — Vgl. Lecky: History of European Morals. II, S. 325 f.

bindung Geschiedner) haben nie vermocht, die Sittlichkeit wahren und zu fördern. Dieselben bedrücken und fesseln re und edle Naturen; Leichtfertige lassen sich nicht fesseln, s dern finden immer Auswege. In katholischen Ländern, z. B. in Italien, wo die Scheidung nicht erlaubt ist, sind vielen Kreisen die ehelichen Verhältnisse im höchsten G herabgewürdigt, so dafs man das Recht der Scheidung verlar um die Heiligkeit und Würde der Ehe zu schützen[1]. Häufigkeit der Scheidungen hängt, der Meinung eines französisc Statistikers zufolge, nicht von den Gesetzen ab, sondern den Sitten, der Religion, der Rasse, dem Stande. Zugle scheint es, dafs die Scheidungen am häufigsten in denjeni Ländern vorkommen, welche auch die meisten Selbstmorde a weisen, und in welchen man also die gröfste Anzahl derjeni findet, denen es schwer fällt, in den verschiednen Verhältnis des Lebens das Gleichgewicht zu bewahren (individus r equilibrés). Am häufigsten ist es die Frau, welche die Scheidu wünscht, und diese ist verhältnismäfsig selten, wenn Kin erzeugt sind[2].

---

[1]) Mantegazza: Die Physiologie der Liebe. Kap. 20 u. 21.

[2]) I. Bertillon im Dictionnaire des sciences anthropologiq S. 384—385. — Vgl. hiermit H. Westergaards Aufsatz in der „Na nalökonomisk Tidskrift“ (Nationalökonomische Zeitschrift), 1887.

2. DIE STELLUNG UND DIE VERHÄLTNISSE DER FRAU.

XVIII.

SOZIOLOGISCHE DATA.

1. Eine Untersuchung der ethischen Stellung der Frau bildet die natürliche Ergänzung der vorstehenden Lehre von der freien Monogamie. Es zeigte sich, dafs letztere erst dann recht verwirklicht wird, wenn nicht nur der Mann, sondern auch die Frau die Fähigkeit und das Recht besitzt, ein selbständiges menschliches Dasein zu führen. Sie kann ihren Platz in der Ehe nur dann ausfüllen, wenn ihr die Möglichkeit geboten ist, auch aufserhalb derselben einen Platz auszufüllen. Nur dann wird ihre Wahl frei, wenn beide Möglichkeiten sich ihr darbieten. Was sie auch wählen möge, so wird dies gewählt nicht blofs als ein Mittel, sich eine Existenz zu sichern, sondern als eine Lebensaufgabe. — Es werden gewifs die Zeiten kommen, da es unnötig sein wird, sich auf eine nähere Begründung des Rechtes der Frau, sich selbständig zu entwickeln und ihre Lebensaufgabe frei zu wählen, einzulassen. Ebensowenig wie wir in der Ethik der Gegenwart einen Abschnitt über die Stellung und die Verhältnisse des Mannes haben, ebensowenig wird in der Ethik der Zukunft ein Abschnitt über die Stellung und die Verhältnisse der Frau von nöten sein. Bis jetzt ist aber die Vorstellung noch nicht verschwunden, die Frau sei ihrer Natur zufolge nur dazu angelegt, Gattin und Mutter zu sein, und jedes Trachten, ihr eine Thätigkeit

andrer Art zu ermöglichen, beruhe auf einem bedenkliche
Irrtum.

2. Mit Bezug auf die Natur der Frau stehen zwei A
schauungen einander scharf gegenüber: die eine (welcher i
Altertum von Platon, in der Gegenwart von Stuart Mill g
huldigt wird), der Unterschied zwischen der Natur und d
Fähigkeiten des Mannes und denen der Frau sei nur ein Gra
unterschied, wenn er überhaupt vorhanden sei, — die and
(welcher z. B. Spencer huldigt), der Unterschied sei von Na
aus so tief und fest, dafs er stets einen Artsunterschied
Stellung und Thätigkeit der beiden Geschlechter beding
müsse.

Man mufs immer vorsichtig sein, wenn man von Nat
eigentümlichkeiten und Naturverschiedenheiten reden will, a
ob dieselben ewig und unveränderlich wären. Die Natur be
findet sich, besonders auf dem Gebiete der lebenden Wesen
in einer beständigen Entwickelung. Diejenige Natur, welche
wir erblicken, ist immer selbst geworden, und es wird sich
aus dieser wieder eine neue Natur entwickeln. Anderseits
geschieht diese Entwickelung aber nur langsam, und wir müssen
wohl beachten, wie weit wir zur gegebnen Zeit gekommen sind.

Aufserdem üben die Natur und die Verhältnisse des Weibes
gegenseitige Wechselwirkung aufeinander aus. Ihre Verhält-
nisse werden durch ihre Natur bestimmt, wirken aber auch
auf diese zurück. Deswegen beruht ihre Natur grofsenteil
darauf, was von ihr verlangt wird, und welche Rechte ma
ihr gibt. Es kommt hier, wie überall, darauf an, die Ford
rungen und die Rechte so abzumessen, dafs sie der Natur Ge
nüge leisten und dieselbe zugleich nach der besten Richtu
entwickeln.

3. Wenn wir die Natur und die Stellung der Frau z
verschiednen Zeiten und an verschiednen Orten betrachte
finden wir drei Formen der Verteilung der Arbeit unter Ma
und Frau.

Die Frau ist die erste Sklavin. Sie mufs alle Arbeit be
sorgen, welche der Mann nicht übernehmen will. Sie mu
tragen und schleppen, mufs für Wohnung, Kleider und Anb
des Bodens sorgen. Sie wird vor allen Dingen nach ihre

Arbeitskraft geschätzt[1]). Schon als Kind wird sie den Brüdern hintangesetzt. Obwohl sie zum schwächern Geschlecht gehört, muſs sie ihre Kräfte doch wacker gebrauchen. Sie verfügt aber auch über mehr Kraft als eine Frau des zivilisierten Lebens. Um nur ein einziges Beispiel anzuführen: ein Indianerweib entbindet sich häufig selbst und geht gleich nach der Niederkunft wieder an die strenge Arbeit.

Eine neue Verteilung der Arbeit findet statt, wenn die härteste Arbeit dem Sklaven aufgeladen wird. Die Frau besorgt dann nur die Arbeit im Innern des Hauses. Sie erhält dann ihr eignes Gebiet, welches sie unter verschiednen Verhältnissen, je nachdem die Polygamie oder die Monogamie die herrschende Form der Ehe war, bis auf die jüngste Zeit behalten hat.

Endlich ist heutzutage in mehreren Ländern den Frauen Gelegenheit zu einer ganzen Reihe von Wirkungskreisen geöffnet, deren Besorgung früher nur durch Männer denkbar war. Sie sind als Ärzte, Advokaten, Geistliche, Ingenieure, Kontoristen, Bahnhofsverwalter u. s. w. thätig und haben das Wahlrecht zu kommunalen und politischen Versammlungen. Es ist hierdurch der Frau der Weg zu einer ganz andern Entwickelung und ganz andern Verhältnissen gebahnt, als ältere Zeiten als die einzig natürlichen betrachteten. Indes wird noch von vielen die Notwendigkeit und Nützlichkeit dieser dritten Arbeitsordnung bezweifelt.

Eine Untersuchung dieser Frage wird um so gröſsres Interesse darbieten, als sich sagen läſst, die Stellung der Frau gebe für die ethische Entwickelung der menschlichen Gattung einen Maſsstab ab. Der Grieche rühmte sich gegen den Barbaren seiner Behandlung der Frau; der Römer rühmte sich aus demselben Grunde gegen den Griechen, und der Christ wieder gegen den Römer.

---

[1]) Siehe z. B. Th. Waitz: Die Indianer Nordamerikas. S. 99. — Fr. Müller: Allgemeine Ethnographie. S. 161. 288 f.

XIX.

DIE ETHISCHE STELLUNG DER FRAU.

---

1. Es ist von der Natur der Frau anvertraut, den Kein der neuen Generation in sich zu tragen und zu ernähren, bi derselbe sein eignes Leben führen kann. Dafs diese natürlich Aufgabe für ihre ganze Organisation bestimmend ist, läfst sic wohl kaum bezweifeln. Für andre Funktionen kann dan aber nicht so viel Energie übrig bleiben, wie der Mann zu Verfügung haben kann. Deshalb wird die Frau das schwächr Geschlecht. Und deshalb wird ihre Natur auch reiner un besser als die des Mannes. Wenn auch in allen ander Verhältnissen Bestialität und Roheit herrschen, so finde der erste Keim der Humanität sich doch in dem Verhältniss zwischen Mutter und Kind. In dem Madonnakultus, der Ve ehrung der Mutter mit dem Kinde lebt noch eine Erkenntni dieses Keimes alles Guten der Menschenwelt fort.

Das Anerkennen des Rechtes der Frau mufste damit an fangen, dafs man die grofse Bedeutung der Funktion erblickte welche sie als Naturwesen für die Gattung auszuführen ha Dafs sie (bei der zweiten Verteilung der Arbeit) als da schwächre Geschlecht erkannt wurde, und dafs man ihr di schwersten Lasten abnahm, war ein grofser Fortschritt. Voll ständig ist dies indes noch nicht geschehen. In der Klass der Armen mufs die Frau oft so angestrengt arbeiten, dal ihre Pflichten als Mutter darunter leiden, und es ist ein wichtige Seite der grofsen sozialen Frage, es dahin zu bringen

dafs sie sich ihrem Hause und ihren Kindern widmen kann[1]. — Die Erkenntnis der grofsen Bedeutung der Frau für das Haus bezeichnet einen Schritt, welcher nicht rückgängig gemacht werden kann noch soll. Der Platz, den die Frau in der Familie ausfüllt, läfst sich durch keinen Fortschritt in irgend einer andern Richtung ersetzen. Die grofse Bedeutung des Familienlebens für die Entwickelung der Gattung beruht vor allen Dingen auf der Stellung der Frau in derselben als Mutter, Gattin oder Schwester. Hier liegt eine Kraft, die sich nicht entbehren läfst. Aber gerade weil die Aufgabe, welche die Frau hier erfüllt, ihren tiefen und festen Grund in der Natur hat, brauchen wir nicht ängstlich darüber zu wachen, dafs dieselbe angenommen werde. Die Natur bedarf unsers Schutzes nicht; sie wird sich schon selbst melden. Und die Verschiedenheiten, welche wirklich zwischen Mann und Frau vorhanden sind, werden sich stets geltend machen, wenn sie nicht vorübergehenden, mehr oder weniger erkünstelten Verhältnissen zu verdanken sind.

Wie schon bemerkt, ist es gerade der Wunsch, die Frau zu befähigen, ihren Platz als Gattin und Mutter auf noch ausgiebigere und selbständigere Weise als bisher auszufüllen, welcher zunächst die Forderung einer allseitigen Entwickelung ihrer Fähigkeiten herbeiführt. Auch wenn sie nicht an der eigentlich produktiven Arbeit teilnimmt, wird ihre Stellung im Hause als „Leiterin der Konsumtion“ die Ausbildung verschiedenartiger Fähigkeiten erheischen. Und um der Thätigkeit des Mannes mit Verständnis und Sympathie folgen und seine Ratgeberin sein zu können, wie auch um die Erziehung ihrer Kinder zu leiten, mufs sie auf dem geistigen und auf dem sozialen Gebiete möglichst gut orientiert sein. Der grofse Einflufs, den die Frau in der Familie hat, und den sie hierdurch auf die gesamte ethische, soziale, religiöse und politische Entwickelung ausübt, macht eine möglichst reiche Ausbildung ihrer Fähigkeiten zur Notwendigkeit.

Hierzu kommt noch, dafs häusliche Thätigkeit und produktives Arbeiten einander nicht immer ausschliefsen. Auch in

[1] Vgl. Jevons Abhandlung: Married Women in Factories. (Methods of Social Reform. London 1883.)

der Produktion wird die weibliche Arbeitskraft gebraucht werden können, und dies ist kein Übel, wenn es nicht über das Familienleben ausgeht[1]).

2. Wenn die Widersacher der Frauenemanzipation recht darin haben, dafs die Frau von der Natur nur dazu bestimmt sei, ausschliefslich als Gattin und Mutter zu wirken, so mufs man sagen, dafs die Natur nicht zweckmäfsig, oder vielmehr, dafs sie grausam verfahren ist, da es faktisch mehr erwachsene Frauen als Männer gibt. Nur, wenn man zur Polygamie zurückkehrte, liefse sich also jene „Naturbestimmung" durchführen. — In Deutschland ist die Zahl der Frauen 800,000 gröfser als die der Männer, in Kopenhagen um mehr als 20,000. Im Staate Massachusetts überstieg im Jahre 1880 die Zahl der Frauen die der Männer um mehr als 66,000. Unter ungefähr 300,000 vierzigjährigen Frauen, die sich 1880 in Dänemark fanden, waren mehr als 30 pCt. unverheiratet, verwitwet oder geschieden[2]). Man wird hierzu vielleicht mit einem deutschen Statistiker sagen, ein Überschufs weiblicher Bevölkerung sei ein „soziales Übel"; damit räumt man ihn aber nicht aus dem Wege, und man hat kein Recht, die diesen Überschufs bildenden Individuen als überflüssige Menschen zu betrachten. Es mufs sich also darum handeln, das soziale Übel in ein soziales Gut zu verwandeln, indem man die anscheinend überflüssigen Kräfte zur Verwendung bringt. Überflüssig sind sie nur, wenn man bei der zweiten Verteilung der Arbeit stehen bleibt, ohne die dritte anerkennen zu wollen.

3. Man hat behauptet, die physische und psychische Natur der Frau ermangle der Bedingungen einer solchen Ausbildung und Entwickelung, welche sie dem Manne gleichgestellt machen könnten.

---

1) Vgl. über diese Frage: Marcus Rubin: Om Kvindens Adgang til Erhverv. (Über die Erwerbfähigkeit der Frau.) Kopenhagen 1886. S. 10 f.

2) Rümelin: Bevölkerungslehre. (Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie. I) S. 1207—1309. — Rubin: Om Kvindens Adgang til Erhverv. (Die Erwerbfähigkeit der Frau.) S. 21. — Malthus war der erste, der den unverheirateten Frauen gröfsre Achtung zu verschaffen suchte. (Versuch über die Bedingungen und die Folgen der Volksvermehrung. Aus dem Engl. von Hegewisch. Altona 1807. II, S. 248)

Dafs sie in der Regel in physischer Beziehung schwächer ist als der Mann, wurde schon erwähnt. Ihre frühere Geschichte zeigt indes, dafs ihre Kräfte mehr vermögen, als man jetzt gewöhnlich annimmt. Das zivilisierte Leben mit seiner Einseitigkeit hat auch die Frau auf einseitige Weise entwickelt. Eine gesundere und natürlichere Erziehung und Bildung wird einst die Sache in ein andres Licht stellen. Speziell ist zu bemerken, dafs die Richtung, in welcher alle gesunden Reformpläne der Erziehung und des Unterrichts des Mannes gehen, es gerade leichter machen wird, beiden Geschlechtern die nämliche Bildung zu geben. Gröfsrer Nachdruck auf die Entwickelung des Anschauungsvermögens, auf die Selbstthätigkeit des Denkvermögens, auf die Übung des Muskelsystems, thut der Frau auf ihre Weise ebenso not wie dem Manne. Der Unterschied der physischen Kräfte, der wohl stets übrig bleibt, braucht nicht gröfser zu sein als derjenige, welcher unter Männern stattfindet.

Wenn man meint, das Gefühl sei das psychologische Hauptvermögen der Frau, und sie sei deshalb zu keiner höhern und selbständigern intellektuellen Entwickelung angelegt, so geht man von einem unpsychologischen Gegensatz zwischen dem Gefühl und der Erkenntnis aus. Die Entwickelung des Gefühls hindert nicht notwendigerweise eine Entwickelung der Erkenntnis. Nur das Gefühl als heftige Gemütserregung, als Affekt, steht mit der Erkenntnis im Gegensatz. Ein Gefühl aber, welches vielmehr den Charakter der Innigkeit als den der Heftigkeit trägt, braucht die Entwickelung des Denkvermögens nicht zu hindern, sondern kann dieselbe sogar begünstigen. So führt lebhafte Sympathie ganz natürlich dazu, sich in die Objekte zu vertiefen, dieselben in ihrer ganzen Eigentümlichkeit in sich aufzunehmen, und eine solche Sympathie ist mit der Forschergesinnung nahe verwandt. Um über sich selbst ins klare zu kommen, wird das Gefühl überhaupt dazu angetrieben, den Ursachen nachzuspüren, welche dasselbe erregen, und setzt also wieder die Erkenntnis in Bewegung. Sollte jene Charakteristik der Frauen als Gefühlsmenschen auch allen Frauen ohne Ausnahme gelten, so wären sie darum doch nicht notwendigerweise von dem Rechte ausgeschlossen,

eine höhere Entwickelung ihres intellektuellen Vermögens zu versuchen.

Viele Eigentümlichkeiten, die man mit mehr oder weniger Recht als der weiblichen Natur charakteristisch anführt, sind sicher nur den Verhältnissen zu verdanken, unter welchen die Frau lange Zeiten hindurch gelebt hat, und werden sich ändern können, wenn ihre Verhältnisse verändert werden. Dies gilt der eben erwähnten psychologischen Eigentümlichkeit. Denn die bisher gewöhnliche weibliche Erziehung ist nicht geeignet gewesen, die Intelligenz und den Willen der Frau zu entwickeln, sondern hat auf Kosten der andern Vermögen das unbestimmte Gefühlsleben genährt. Hiermit steht es in Verbindung, dafs Frauen sich leichter von dem religiösen Kultus beeinflussen lassen als Männer. „Wir lesen, dafs bei den Griechen die Frauen leichter in religiöse Begeisterung zu bringen waren, als die Männer. Sir Rutherford Alcock erzählt uns von den Japanesen, dafs es sehr selten ist, in den Tempeln eine Versammlung zu sehen, welche aus andern als aus Frauen und Kindern besteht; die Männer sind jedenfalls nur in kleiner Anzahl und gehören zu den untern Klassen. Von den nach dem Tempel in Juggernaut Pilgernden wird berichtet, dafs wenigstens fünf Sechstel, und häufig neun Zehntel Frauen sind. Und von den Sikhs hören wir, dafs ihre Frauen an eine gröfsre Anzahl Götter glauben, als die Männer[1]).“ Dafs die Kirchen nicht nur in Asien, sondern auch in Europa ihre eifrigsten Besucher und besten Stützen an den Frauen haben, ist eine bekannte Sache. Wenn dies aber auch mit der Eigentümlichkeit der weiblichen Natur zusammenhängt, braucht diese sich doch nicht notwendigerweise immer auf dieselbe Art zu äufsern; es läfst sich hieraus nicht schliefsen, dafs die Frau stets einen Autoritätsglauben haben müsse. — Eduard v. Hartmann meint, eine Frau müsse entweder einen Autoritätsglauben haben, oder sich einen Mann erwählen, welcher ein Freidenker sei. Ihr stünde also die Wahl zwischen zwei Arten des Autoritätsverhältnisses offen. Wählt sie aber die letzte Art (oder wählt sie einen Mann andern Glaubens als desjenigen, in

[1]) Spencer: The Study of Sociology. Chap. 15.

welchem sie erzogen ist), so wird ihre intellektuelle Aktivität notwendigerweise in Bewegung gesetzt sein; sie mufs dann die Fähigkeit besitzen, sich von demjenigen loszumachen, was von Anfang an auf ihre Entwickelung Beschlag legte; und warum sollte sie dann nicht in religiöser Beziehung eine selbständige Überzeugung gewinnen können, in welcher Richtung diese auch gehen möge? — Derselbe Verfasser meint, ihres lebhaften Sinnes für individuelle Fälle und individuelle Persönlichkeiten wegen sei die Frau nicht im stande, eine Sache vom Standpunkte einer strengen und universellen Regel aus zu betrachten und behandeln, und sie könne sich deshalb wohl zum Advokaten, nicht aber zum Richter eignen [1]). Sollte dem auch so sein, so ist es doch immer ein Fortschritt, wenn sie als zum Advokaten geeignet angesehen wird. Es gibt viele Männer, die sich ebenfalls nicht zu Richtern eignen, und es hat Zeiten gegeben, da die Frau nicht einmal als fähig angesehen wurde, ein Zeugnis abzulegen, oder da ihr Zeugnis gegen das des Mannes nur halb galt [2])! Das Leben der Frau ist so lange Zeiten hindurch im Innern der Familie verflossen, wo die rein persönliche Seite aller Fragen und Verhältnisse der Natur der Sache zufolge in erster Reihe steht, während die fernern, mehr unpersönlichen Rücksichten zurücktreten. Bei Männern, deren Entwickelung unter ähnlichen Verhältnissen geschieht, wird man die nämliche Eigentümlichkeit finden. Und der Sinn für das Individuelle, dessen Schattenseiten man als Einwurf gegen die Frau benutzt, hat anderseits grofse Vorzüge, die für das praktische Leben von grofser Bedeutung werden können. Stuart Mill sagt von seiner Gattin: „Durch nichts war sie von gröfserm Wert für meine geistige Entwickelung als durch ihre korrekte Auffassung der relativen Bedeutung verschiedner Betrachtungen [3]).“ Eine solche korrekte Auffassung läfst sich stets in den verschiednen Verhältnissen des Lebens gebrauchen, wird aber nicht häufig gefunden. —

4. Die Erfahrung hat ja schon ihr Zeugnis abgelegt, in-

---

[1]) Ed. v. Hartmann: Die Phänomenologie des sittlichen Bewufstseins. S. 521 f.

[2]) Post: Die Grundlagen des Rechts. S. 451.

[3]) Autobiography.

dem Frauen faktisch auf einer ganzen Reihe von Gebieten thätig sind, aus welchen sie früher ausgeschlossen waren. Niemand bestreitet, daſs sie ihren Platz gut ausfüllen. Ob dies wie einige begeisterte Anhänger der Frauenemanzipation meinen der Anfang einer neuen Ära ist, welche ungeahnte und noch nicht gesehene Wunder offenbaren wird, das wird sich mit der Zeit zeigen. Man braucht die Erwartung aber auch nicht so stark zu spannen. Wenn man oft gesagt hat, daſs keine Frau auf irgend einem Gebiete bisher etwas des allerhöchsten Ranges geleistet habe, und hierin einen Einwurf gegen die Fähigkeit der Frau erblickt, selbständig thätig zu sein, so ist hierauf zu erwidern, daſs man diesen Maſsstab doch nicht anlegt, wenn die Rede von dem Rechte eines jungen Mannes ist, die Fähigkeiten, welche er in sich fühlt, zu entwickeln. Die meisten Männer würden übel daran sein, sollte ein so idealer Maſststab an sie angelegt werden, und die meisten Männer müſsten froh sein, wenn ihre geistige Entwickelung, sowohl mit Rücksicht auf die Intelligenz als auf den Charakter, eine solche Höhe erreicht hätte, wie bei einer Sophie Germain, einer George Sand oder einer George Eliot.

Es liegt auch kein Grund vor, mit einem deutschen Philosophen[1]) zu statuieren, daſs dasjenige nicht von Frauen ausgeführt werden sollte, was ohne Frauen ausgeführt werden könnte. Auch diese Betrachtung macht man ja doch nicht gegen Männer geltend. Man würde sich einer schwierigen Prüfung unterwerfen müssen, wenn man nur eine solche Thätigkeit einzuschlagen berechtigt sein sollte, die von keinem andern ausgeübt werden könnte. Der gesunde Gedankengang ist doch der, daſs jedes menschliche Individuum, ob Frau oder Mann, über seine Fähigkeit und seinen Trieb ins klare kommt und demnach seinen Weg erwählt. Die Erfahrung muſs dann zeigen, ob die Wahl die rechte war. Eine jede solche Wahl ist ein Wagnis, aber — wer nicht wagt, gewinnt nicht.

Naturverschiedenheiten, welche mit dauerhaften und unveränderlichen Lebensbedingungen im Zusammenhang stehen, werden sich nicht verwischen lassen. Es ist aber nicht wahr-

[1]) Lotze: Grundzüge der praktischen Philosophie. § 49.

cheinlich, dafs alle Verschiedenheiten, die man zwischen der
'atur und Begabung des Mannes und der Natur und Begabung der Frau nachweisen zu können glaubt, dieser Art sein
ollten. Worin die am tiefsten liegenden Verschiedenheiten
estehen, das wird erst zu Tage treten, wenn es beiden gestattet wird, ihre Kräfte zu gebrauchen. Es wird sich dann
ielleicht zeigen, dafs die Ähnlichkeiten gröfser, und die Verschiedenheiten feinere und andre sind, als wir uns jetzt
enken.

Ein grofser Fortschritt ist im Vergleich mit dem vorigen
ahrhundert geschehen. Damals wurde es als ein bedenkliches Zeichen angesehen, wenn eine Frau mittleren Standes
esen und schreiben konnte[1]), und selbst Goethe (Zweite
Epistel) will die jungen Mädchen in der Küche, im Keller,
oder bei der Nadel erzogen wissen, am liebsten ohne andre
Lektüre als das Kochbuch:

Wünscht sie dann endlich zu lesen, so wählt sie gewifslich ein Kochbuch.

Die Bewegung ist Schritt für Schritt weiter gerückt, und
das Recht der Frau an die einzelnen Gebiete hat keinen so
grofsen Widerstand angetroffen, wie das allgemeine Prinzip
ihrer „Emanzipation“. Was langsam und successive geschieht,
das erweckt kein so bestimmtes und deutliches Bewufstsein
und deshalb auch keinen so grofsen Widerstand, als das Neue
und Plötzliche.

5. Bisher ist nur von der Möglichkeit und Berechtigung
der selbständigen Entwickelung und Thätigkeit der Frau die
Rede gewesen. Es kann hier aber nicht nur von einem Recht,
sondern auch von einer Pflicht die Rede sein. Jedes einzelne Individuum hat die Aufgabe, möglichst viel aus seiner
Natur herauszubringen, um hierdurch seinen Platz als Glied
der Gattung bestens auszufüllen. Was die Frau verlangt, wenn
sie sich „emanzipieren“ will, ist eigentlich das Recht, ihre
volle Pflicht im Dienste der Menschheit thun, an den gemein-

[1]) „Bei den virginibus,“ schrieb im Jahre 1772 ein alter Schullehrer, „ist das Schreiben nur ein vehiculum zur Lüderlichkeit.“ Sogar Justus Möser meinte, er würde als ein Mann aus dem Volke kein Mädchen ehelichen, welches lesen und schreiben könnte. (G. Schmoller: Über einige Fragen des Rechts und der Volkswirtschaft. Berlin 1874. S. 120.)

dem Frauen faktisch auf einer ganzen Reihe von Gebieten thätig sind, aus welchen sie früher ausgeschlossen waren. Niemand bestreitet, dafs sie ihren Platz gut ausfüllen. Ob dies, wie einige begeisterte Anhänger der Frauenemanzipation meinen, der Anfang einer neuen Ära ist, welche ungeahnte und noch nicht gesehene Wunder offenbaren wird, das wird sich mit der Zeit zeigen. Man braucht die Erwartung aber auch nicht so stark zu spannen. Wenn man oft gesagt hat, dafs keine Frau auf irgend einem Gebiete bisher etwas des allerhöchsten Ranges geleistet habe, und hierin einen Einwurf gegen die Fähigkeit der Frau erblickt, selbständig thätig zu sein, so ist hierauf zu erwidern, dafs man diesen Mafsstab doch nicht anlegt, wenn die Rede von dem Rechte eines jungen Mannes ist, die Fähigkeiten, welche er in sich fühlt, zu entwickeln. Die meisten Männer würden übel daran sein, sollte ein so idealer Mafststab an sie angelegt werden, und die meisten Männer müfsten froh sein, wenn ihre geistige Entwickelung, sowohl mit Rücksicht auf die Intelligenz als auf den Charakter, eine solche Höhe erreicht hätte, wie bei einer Sophie Germain, einer George Sand oder einer George Eliot.

Es liegt auch kein Grund vor, mit einem deutschen Philosophen[1]) zu statuieren, dafs dasjenige nicht von Frauen ausgeführt werden sollte, was ohne Frauen ausgeführt werden könnte. Auch diese Betrachtung macht man ja doch nicht gegen Männer geltend. Man würde sich einer schwierigen Prüfung unterwerfen müssen, wenn man nur eine solche Thätigkeit einzuschlagen berechtigt sein sollte, die von keinem andern ausgeübt werden könnte. Der gesunde Gedankengang ist doch der, dafs jedes menschliche Individuum, ob Frau oder Mann, über seine Fähigkeit und seinen Trieb ins klare kommt und demnach seinen Weg erwählt. Die Erfahrung mufs dann zeigen, ob die Wahl die rechte war. Eine jede solche Wahl ist ein Wagnis, aber — wer nicht wagt, gewinnt nicht.

Naturverschiedenheiten, welche mit dauerhaften und unveränderlichen Lebensbedingungen im Zusammenhang stehen, werden sich nicht verwischen lassen. Es ist aber nicht wahr-

[1]) Lotze: Grundzüge der praktischen Philosophie. § 49.

scheinlich, dafs alle Verschiedenheiten, die man zwischen der Natur und Begabung des Mannes und der Natur und Begabung der Frau nachweisen zu können glaubt, dieser Art sein sollten. Worin die am tiefsten liegenden Verschiedenheiten bestehen, das wird erst zu Tage treten, wenn es beiden gestattet wird, ihre Kräfte zu gebrauchen. Es wird sich dann vielleicht zeigen, dafs die Ähnlichkeiten gröfser, und die Verschiedenheiten feinere und andre sind, als wir uns jetzt denken.

Ein grofser Fortschritt ist im Vergleich mit dem vorigen Jahrhundert geschehen. Damals wurde es als ein bedenkliches Zeichen angesehen, wenn eine Frau mittleren Standes lesen und schreiben konnte[1]), und selbst Goethe (Zweite Epistel) will die jungen Mädchen in der Küche, im Keller, oder bei der Nadel erzogen wissen, am liebsten ohne andre Lektüre als das Kochbuch:

Wünscht sie dann endlich zu lesen, so wählt sie gewifslich ein Kochbuch.

Die Bewegung ist Schritt für Schritt weiter gerückt, und das Recht der Frau an die einzelnen Gebiete hat keinen so grofsen Widerstand angetroffen, wie das allgemeine Prinzip ihrer „Emanzipation". Was langsam und successive geschieht, das erweckt kein so bestimmtes und deutliches Bewufstsein und deshalb auch keinen so grofsen Widerstand, als das Neue und Plötzliche.

5. Bisher ist nur von der Möglichkeit und Berechtigung der selbständigen Entwickelung und Thätigkeit der Frau die Rede gewesen. Es kann hier aber nicht nur von einem Recht, sondern auch von einer Pflicht die Rede sein. Jedes einzelne Individuum hat die Aufgabe, möglichst viel aus seiner Natur herauszubringen, um hierdurch seinen Platz als Glied der Gattung bestens auszufüllen. Was die Frau verlangt, wenn sie sich „emanzipieren" will, ist eigentlich das Recht, ihre volle Pflicht im Dienste der Menschheit thun, an den gemein-

---

[1]) „Bei den virginibus," schrieb im Jahre 1772 ein alter Schullehrer, „ist das Schreiben nur ein vehiculum zur Lüderlichkeit." Sogar Justus Möser meinte, er würde als ein Mann aus dem Volke kein Mädchen ehelichen, welches lesen und schreiben könnte. (G. Schmoller: Über einige Fragen des Rechts und der Volkswirtschaft. Berlin 1874. S. 120.)

schaftlichen Aufgaben mitarbeiten zu können. In der nordamerikanischen Frauenbewegung tritt diese Seite der Sache auf schöne und interessante Weise hervor. Die nordamerikanische Frau verlangte ihr Recht erst, als es notwendig war, damit sie ihre Pflicht erfüllen könnte. Die Thätigkeit für die freiere Stellung der Frau hat sich nämlich aus der Thätigkeit für die Negeremanzipation entwickelt. Gleich von Anfang an nahmen die amerikanischen Frauen an dieser Thätigkeit eifrig teil. Ihr Recht zum öffentlichen Auftreten stiefs aber, sogar in einer so grofsen und schönen Sache wie dieser, auf einen erbitterten Widerstand, der in der grofsen Antisklavereizusammenkunft zu London (1840) seinen Gipfel erreichte, indem man den weiblichen Sendboten aus Amerika den Zutritt verwehren wollte, weil ein solches Auftreten der Frauen „den Sitten des Landes und dem göttlichen Gesetz" widerstreite[1]). Damals begann erst die Agitation für die Befreiung der Frau, an welcher so viele hervorragende Frauen teilgenommen haben.

6. Wenn die Frau sowohl die Möglichkeit als auch das Recht und die Pflicht hat, an den allgemein menschlichen Aufgaben mitzuarbeiten und ihre Persönlichkeit auf selbständige Weise auszubilden, so wird ihr auch das politische Stimmrecht nicht verwehrt werden können. Diejenigen innern und äufsern Bedingungen, welche dieses voraussetzt, kann sie ebensowohl besitzen, als die meisten Männer, und es ist nicht weniger für sie, als für den Mann vom gröfsten Interesse, dafs die öffentlichen Angelegenheiten gut verwaltet werden. Die Übung und die Erfahrung, an welcher es ihr gebricht, kann sie der Natur der Sache zufolge nur durch praktische Teilnahme am öffentlichen Leben erwerben. Schon jetzt übt sie in politischer Beziehung grofsen Einflufs aus, da sie aber von praktischer Erfahrung fern gehalten wird, ist dieser Einflufs einseitig und wird durch enge Anschauungsweisen bestimmt. Überdies hat sie nicht das Gefühl der Verantwortlichkeit, welches Stimmrecht und Stimmpflicht geben. Wenn sie dieses Recht erhält, so werden die Männer genötigt werden, von dem Abgeben ihrer Stimme ernstlichere Rechenschaft abzulegen und werden

---

[1]) History of Women Suffrage. I, S. 55.

sich nicht so leicht mit ihrer Überzeugung abfinden können[1]). Sollten Mann und Frau auch für verschiedne Seiten votieren, so würde das Unglück doch nicht gröfser sein, als es jetzt schon sein kann, wenn die Frau eine andre politische Überzeugung hegt, als der Mann. Die gröfsre Aufforderung zum selbständigen Denken, welche politische Rechte ihr geben werden, wird sie auch von der Autorität der Geistlichen und der Beichtiger befreien, so dafs eine Erteilung des Stimmrechts an die Frauen auf die Dauer den Geistlichen nicht mehr Stimmen zuführen wird, als sie schon haben. — Wo die Frau (wie in einigen nordamerikanischen Distrikten) dieses Recht schon erhalten hat, da scheint es einen guten Einflufs auf das öffentliche Leben ausgeübt zu haben, ohne die befürchteten Mifslichkeiten im Gefolge mit sich zu bringen.

[1]) Stuart Mill: On representative government.

3. ELTERN UND KINDER.

XX.

SOZIOLOGISCHE DATA.

1. Wenn die Mutterliebe sich auch auf den allerniedrigsten Stufen menschlicher Existenz regt, und wenn wir im ganzen genommen auch die Liebe der Eltern zu ihren Kindern als einen häufigen Zug bei den Wilden antreffen, so läſst sich doch sagen, daſs die Behandlung und die Verhältnisse des Kindes ebensowohl als die der Frau einen Maſsstab der ethischen Entwickelung abgeben. Auf den niedern Kulturstufen ist das Kind durchaus in der Gewalt der Eltern. Der Familienvater hat das Hals- und Handrecht über dasselbe, kann es verkaufen oder töten und braucht niemand Rechenschaft davon abzulegen. Die Behandlung des Kindes wird sehr darauf beruhen, unter welchen äuſsern Verhältnissen die Familie oder der Stamm lebt. Wenn wir das Aussetzen der Kinder, besonders der gebrechlichen, der Drillinge und — der Mädchen[1]), bei fast allen wilden und barbarischen, ja sogar bei einigen in sonstiger Beziehung zivilisierten Völkern antreffen, so hat von Anfang an die zwingende Not diese Sitte erzeugt. Eine wandernde Horde Wilder, die fortwährend der Gefahr der Hungersnot oder eines feindlichen Überfalles ausgesetzt ist, entledigt sich aus Selbsterhaltungstrieb der Kinder, der Kranken und der Greise, welche die eilige Wanderung hemmen oder an den Vorräten mitzehren. Bei den Wilden und den Barbaren sind die Kindermorde vorwiegend

---

[1]) Man hegte also früh die Meinung, gar zu viele Frauen seien ein „soziales Übel“.

den Vätern und Männern anzurechnen. Diese entscheiden im Namen der Familie oder der Horde das Schicksal der Neugebornen. Unter unsern „zivilisierten“ Verhältnissen ist es meistens die verlassene, einsame Mutter, die ihr Kind tötet, und das Motiv ist dann wohl häufiger das Schamgefühl als die Not[1]. — In den Staaten des Altertums hielt sich die Vorstellung von der absoluten Gewalt des Vaters, und hiermit verband sich bei den Griechen die Annahme, einem Staate sei am besten mit einem sehr begrenzten Anwachs der Bevölkerung gedient. Hierdurch wird es erklärlich, dafs die alten Philosophen und Gesetzgeber das Recht oder sogar die Pflicht verteidigen, das empfangne oder schon geborne Kind des Lebens zu berauben. Sie führten hierdurch keine Neuerung ein, sondern bestätigten nur eine uralte Sitte, deren Umstofsung erst das Christentum mit seiner Sorge für die Seele jedes einzelnen Menschen herbeiführte. Jetzt erst wurde dem ungebornen und dem neugebornen Kinde sein Recht gewahrt[2].

2. Für das Kind wie für die Frau waren es teilweise ökonomische Gründe, welche ihm bessre Bedingungen verschafften. Ehe der Gedanke von dem Wert und der Bedeutung des einzelnen Individuums sich überall geltend machen konnte, mufsten die Hilfe und der Nutzen, welche die Kinder leisten konnten, deren schonende Behandlung bewirken. Die

[1] Lecky (History of European Morals. II, S. 37) meint, die Mutterliebe sei gewöhnlich stärker als die Not, aber schwächer als die Scham. Er schliefst dies daraus, dafs Kindermorde in Ländern, in welchen das Urteil über aufserehelich gebärende Frauen sehr mild ist, selten sind. — Die Mutterliebe kann indes, wie traurige Erfahrungen dies zeigen, durch Not und überladne Arbeit geschwächt und vertilgt werden. Vgl. Jevons: Married Women in Factories. (Methods of Social Reform.) S. 157 f. 166. — Die Frauen der Wilden waren günstiger gestellt als verlassene Mütter und Fabrikarbeiterinnen in unsern grofsen Städten. Die ganze Horde nahm sich des Kindes an, wenn diesem überhaupt das Leben gestattet wurde, und die Arbeit der Mutter brauchte sie nicht von ihrem Kinde zu trennen.

[2] Vgl. mit Bezug auf die nördlichen Länder: R. Keyser: Efterladte Skrifter. (Hinterlassene Schriften.) II, S. 315. — Die strenge christliche Betrachtungsweise ging sogar so weit, dafs die Mutter geopfert wurde, wenn in Kindesnöten entweder die Mutter oder das Kind geopfert werden mufste, damit das ungetaufte Kind nicht zur Hölle fahren sollte. Lecky ib. S. 25.

Kinder mufsten Arbeit verrichten, wie die Sklaven. Hierzu kamen aber auch noch andre Rücksichten, wenigstens was die Söhne betraf. In dem Sohne erblickte der Vater seinen Rächer, wenn er eines gewaltsamen Todes sterben sollte, und den nach seinem Tode am Familienaltar Opfernden. Nur durch Hinterlassen eines Sohnes konnte er den Vorfahren seine Schuld entrichten, indem er das Bestehen des Familienkultus sicherte. Das Verhältnis blieb jedoch bis auf die jüngste Zeit ein Autoritäts- und Unterthänigkeitsverhältnis, indem die Autorität der Eltern auf eine noch an die primitive Familie erinnernde Weise anerkannt wurde. Nachdem der Staat der elterlichen Gewalt engere Grenzen gestellt hat, und nachdem die Ideen der Freiheit und der Gleichheit in der übrigen Gesellschaft zur Herrschaft gelangt sind, ist das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern viel mehr ein reines Sympathieverhältnis als ein strenges Autoritäts- und Gehorsamkeitsverhältnis geworden. Die Familie hat sich selbst hierdurch in weit höherm Grade als auf der primitiven Stufe zum Vorbilde einer innigen und vollkommenen Gesellschaft entwickelt, in welcher kein Mitglied blofses Mittel, sondern alle selbständig mitbethätigte Glieder sind.

XXI.

DIE ETHIK UND DIE PÄDAGOGIK.

---

1. Schon die Physiologie gibt uns einen deutlichen Wink inbetreff der ethischen Stellung der Eltern zu den Kindern. Die Eltern „bringen“ allerdings die Kinder zur Welt, sind aber doch selbst nur Mittelglieder in einer Ordnung der Natur, welche lange vor der Entwickelung ihres Bewufstseins und ihrer Triebe den ersten Keim des neuen Individuums gegründet hatte[1]). Auf ihr physisches Verhältnis zum Kinde läfst sich deshalb kein Eigentums- und Herrscherrecht stützen. Ihre Gewalt über das Kind begründet sich dagegen auf die Aufgabe, die ihnen als den Nächststehenden obliegt: den Schöfsling zu pflegen und das Wachstum zu hüten. Ihr Recht ist von diesen Pflichten abhängig. Ihre Gewalt gründet sich auf die Notwendigkeit der Erziehung.

Diese Pflicht wird unter gesunden Verhältnissen von einem der stärksten natürlichen Gefühle aufgedrängt, welches Nahrung und Stärke erhält, je häufiger sich eine Gelegenheit zu dessen Befriedigung darbietet. Die instinktmäfsige Thätigkeit geht dem eigentlichen, innigen Gefühle voraus, und dieses nimmt zu bei fortgesetzter Thätigkeit. (Vgl. das Aristotelische Prinzip.) Die allgemeine Erfahrung, dafs Wohlthäter denjenigen, welchen sie wohlthun, mehr Liebe erzeigen, als ihnen von diesen erwiesen wird, bestätigt sich hier. Das Gefühl der Kinder, welches der Liebe der Eltern entspricht, kann schwerlich den-

---

[1]) Psychologie. S. 312.

selben Grad der Stärke erreichen[1]). Homer gebraucht von jungen, sterbenden Helden oft den Ausdruck, dafs sie ihren Eltern den „Pflegelohn“, die Vergeltung dessen, was sie von ihnen empfangen hatten, nicht bezahlen könnten. Wie stark aber auch die Dankbarkeit und die Pietät der Kinder sein möchten, so wird es ihnen doch nie gelingen, den vollen Pflegelohn zu bezahlen. Dies liegt darin, dafs der Blick des Kindes ganz natürlich vorwärts gerichtet ist. Wieviel Nahrung es auch aus der Vergangenheit saugt, so ist es doch sein Trieb und sein Beruf, vorwärts und nicht rückwärts zu schauen, und wenn die Sympathie der Eltern uninteressiert ist, werden sie dies auch so wünschen. Sie werden wissen, dafs sie selbst herab-, die Kinder aber hinaufsteigen müssen. Wenn das rechte Verhältnis indes vorhanden ist, wird die Sympathie der Eltern für das Fortschreiten der Kinder der Pietät der Kinder gegen die Eltern entgegenkommen, und hierdurch wird die Harmonie zwischen der ältern und der jüngern Generation entstehen, welche eine der bedeutungsvollsten Seiten der Familie ist. (Vgl. XIV, 2.)

Aufser dem Bande, welches Eltern und Kinder miteinander vereint, hat auch das Band, welches Geschwister untereinander vereint, grofse ethische Bedeutung. Gemeinsamkeit der Herkunft, der Lebensverhältnisse, der Erinnerungen, der Erziehung und der Thätigkeit bildet — nebst der natürlichen Verwandtschaft der Temperamente und der Anlagen — die feste Grundlage einer Gemeinschaft und eines Verständnisses, welche bestehen können, auch wenn die spätere Erfahrung und Thätigkeit des Lebens höchst verschieden werden. Man hat keinen bessern Ausdruck für die durch die universelle Liebe gestiftete Gesellschaft finden können als „allgemeine Brüderschaft“.

2. Kann es nun auch als festgestellt betrachtet werden, dafs das Kind nicht blofses Eigentum der Eltern ist und deren Zwecken als Mittel dient, so könnte es doch scheinen, als müfste das Kind in andrer Beziehung als Mittel und nicht als Zweck behandelt werden. Die Kindheit ist ja der Anfang

[1]) Psychologie S. 315 und 309 Note.

des Lebens, ein Übergang und eine Vorbereitung zum vollen und eigentlichen Menschenleben. Das Kind muſs also — so könnte es scheinen — als Mittel betrachtet werden, da es gilt, dasselbe zu einem so kräftigen und vollkommnen Menschen wie möglich auszubilden: es muſs also das Mittel seines eignen künftigen Menschen sein!

Aber ebensowenig wie das ganze Leben als bloſses Mittel betrachtet werden darf, ebensowenig darf ein einzelner Teil des Lebens als bloſses Mittel eines andern Teils angesehen werden, wenn keine zwingende Notwendigkeit vorhanden ist. Die Kindheit steht vor allen Dingen als eine selbständige und eigentümliche Lebensperiode und Lebensform da, welche ihre eignen Bedingungen haben und nach ihren eignen Gesetzen beurteilt werden müssen. Sie ist nicht mehr als jeder andre Teil des Lebens eine bloſse Übergangsperiode. Das Kind muſs vor allem als Kind, nicht nur als angehender Erwachsener betrachtet werden. Aus der Larve entwickelt sich allerdings mit der Fülle der Zeit ein Insekt; aber darum geht es doch nicht an, die Larve wie ein Insekt zu behandeln. Die Larve hat ihre eigentümlichen Vermögen und Bedürfnisse. Von asketischen Richtungen abgesehen, welche alle gesunde Lebensfreude und natürliche Thätigkeit mit Miſstrauen betrachten, hat die Kindheit keinen ärgern Feind als eine äuſserliche Nutzenlehre, welche nur fragt, was dem Kinde Nutzen bringen wird, nicht aber, was ihm Nutzen bringt.

Zunächst gilt es, dem Kinde zu gestatten und zu helfen (denn es kann der Hilfe bedürfen), recht Kind zu sein, die Kindheit mit vollständiger Hingebung zu verleben, ohne durch Sorgen, Entbehrungen und Mühsale gestört zu werden. Hierdurch sammelt es für die künftige Entwickelung körperliche und geistige Kraft an. — Und demnächst gilt es, daſs die vom Kinde verlangte Arbeit möglichst weit dessen eigne Arbeit werde, damit es die Freude beim Gebrauch der eignen Kräfte fühle. — Werden diese Bedingungen befriedigt, so wird hierdurch auch das Problem gelöst: die Kindheit als eine selbständige und eigentümliche Lebensperiode zu behandeln und sie dennoch zu einer Vorbereitung auf das spätere Leben zu machen.

3. Dem Kinde ebensowenig als dem Erwachsenen ist d
Gehorsam als die höchste Tugend anzurechnen. Der Geho
sam hat keinen Wert an und für sich, sondern ist nur e
Mittel. Es ist notwendig, dafs das Kind Gehorsam lernt,
es sonst keine völlige Freiheit haben kann. Nur wenn
ein elastisches Band gibt, welches zurückhält, wenn das Ki
zu weit geht, kann man diesem freien Spielraum gewähr
Wenn das Kind sich, ohne die Gefahr zu ahnen, einem A
grund nähert, so kann nur der Gehorsam gegen die warne
Stimme es erretten. Die Eltern repräsentieren dem Kinde geg
über die reife Erfahrung und das selbständige Urteil. I
das Kind Selbständigkeit erreicht, wird es von dem Bedürfn
geleitet, sein Betragen von denjenigen, welche es am höchste
liebt, gebilligt zu sehen; aus diesem Bedürfnis entwickelt sich
dann allmählich das Bedürfnis der Selbstachtung und somit
die ethische Selbständigkeit[1]. Das Kind hat ein Gewissen
aufserhalb seines Selbst, bevor es in seinem eignen Innern
ein solches haben kann. Der Gehorsam gegen andre und das
Vertrauen auf diese führen aber nur dadurch zu selbständiger
Überzeugung, dafs sie zum Handeln führen. Wir müssen hier
wieder des Aristotelischen Prinzips gedenken, dafs man nur dann
gut wird, wenn man gut handelt. Die unwillkürliche, instinktmäfsige Weise, wie das Kind dem Betragen der Älteren folgt
und denselben nachahmt, der Eifer, mit welchem es alle die
Wege einschlägt, die man seinem starken Bedürfnis des Gebrauchs der frischen Kräfte eröffnet, haben wohl ebensoviel
zu bedeuten, als der bewufste Gehorsam. Ohne dafs das Kind
selbst es merkt, werden hier Präzedenzien geschaffen, welche
die Zukunft bestimnen und eine bessre Grundlage abgeben,
als Ermahnungen und Drohungen, Belohnungen und Strafen.
Erfahrungen, die ihm später zu gute kommen, kann es auf
diese Weise im kleinen dadurch machen, dafs es an seiner
eignen Thätigkeit Freude fühlt. Kommt dann die Zeit, da es
die Gebote und Ermahnungen versteht, so hat es dieselben
schon befolgt; und dies ist eigentlich die einzige Weise, dieselben recht verstehen zu können. Ebenso wie man nach

[1]) Dies ist sehr schön von I. G. Fichte nachgewiesen: Reden an die deutsche Nation. Berlin 1808. S. 317—329.

neueren Methoden des Sprachunterrichts nicht mit grammatischen Regeln, sondern mit dem praktischen Üben der Sprache anfängt, ebenso sollte man auch in der praktischen Ethik nicht mit moralischen Regeln, sondern mit dem Üben der Kräfte anfangen.

Die unbewufste Erziehung ist nicht weniger wichtig als die bewufste. Es gibt Gedanken und Gefühle, welche erst durch vorhergehende Thätigkeit ermöglicht werden. — Unter der unbewufsten Erziehung kann man aber auch die Erziehung verstehen, welche die Eltern üben, ohne es selbst zu wissen. Ihre unbewachten Augenblicke wirken nicht minder auf das Kind, als diejenigen Augenblicke, in welchen sie demselben mit klarem pädagogischem Bewufstsein entgegentreten; in den unbewachten Augenblicken redet und handelt man ja oft mit seiner gröfsten Energie. Es nützt daher nichts, das vortrefflichste pädagogische System zu Grunde zu legen, wenn zahlreiche unbewachte Augenblicke einreifsen, was das System aufgebaut hat.

4. Auf dem Gebiete der intellektuellen Erziehung versündigt man sich an dem Satz von der selbständigen Bedeutung der Kindheit, wenn man die Fähigkeiten des Kindes durch Mittel, welche an und für sich kein Interesse oder keinen Wert für dasselbe haben, entwickeln und üben will. So z. B. wenn man das Auswendiglernen langer Reihen Wörter in der Grammatik deswegen empfiehlt, weil dasselbe das Gedächtnis stärke. Was zur Entwickelung der formellen Fähigkeiten benutzt wird, sollte etwas sein, das auch wegen seines Inhalts interessieren könnte, so dafs dessen Aneignung Befriedigung verschaffte.

Und bei der intellektuellen Erziehung ist es von gröfster Bedeutung, dafs die Selbstthätigkeit erregt wird. Wie sehr auch die Kindheit und das reife Alter verschieden sein mögen, so stimmen sie doch darin überein, dafs das höchste Erreichbare die Thätigkeit der eignen Kräfte im Dienste einer bedeutenden Sache ist. Dies ist dem Kinde auf seine Weise, wie dem Erwachsenen auf dessen Weise möglich. Der Stoff, dessen Aneignung vom Kinde verlangt wird, mufs deswegen dergestalt zurechtgelegt werden, dafs das Kind selbstthätig

wird, es möge nun vorzüglich mit der Phantasie oder mit dem Verstande arbeiten. Durch Selbstthätigkeit wird das Kind am Arbeiten Freude finden, ohne zu ahnen, daſs es hierdurch zugleich die beste Grundlage seiner eignen Zukunft bildet. Die Arbeit des Lernens liegt, wie Dühring treffend bemerkt hat,[1]) zwischen dem Spiel, welches selbstgeschaffene Hindernisse überwindet, und der eigentlichen Arbeit, welche wirkliche, objektive Hindernisse überwindet; diejenigen Hindernisse, welche die Arbeit des Lernens zu überwinden hat, liegen in der Trägheit und Ungeübtheit.

Nur ein ideales pädagogisches System wird vollständig die beiden Rücksichten vereinen können: der Kindheit ihre selbständige Bedeutung zu geben und sie dennoch eine Zeit der Vorbereitung sein zu lassen. Alle Reformgedanken der Pädagogik deuten indes nach dieser Richtung. Daſs die völlige Durchführung derselben auf groſse Schwierigkeiten stoſsen wird, folgt von selbst. Dies liegt schon darin, daſs die Erwachsenen die Erzieher sind; das Insekt kann die Larve nie ganz verstehen. Vorläufig ist es ein groſses Gut, daſs die Bedeutung der Erziehung die Aufmerksamkeit so sehr angezogen hat. Fällt es dem Erwachsenen so auſserordentlich schwer, die Aufgaben seinen Fähigkeiten anzupassen, so muſs dies doch rücksichtlich des Kindes gelingen können, da man selbst bestimmt, welche Aufgaben man ihm stellen will; und gelingt es einst, das Problem der Erziehung zu lösen, so wird hierdurch auch den Erwachsenen in deren Kampf mit ihren Problemen eine Hilfe geboten werden.

5. Die Selbstthätigkeit des Kindes hat natürlich ihre Grenzen. Es kann nicht selbst alle diejenigen Erfahrungen aufs neue machen, welche die Gattung auf ihrer langen Bahn gemacht hat. Die Erfahrung erzieht uns groſsenteils durch Täuschungen, durch unerfüllte Erwartungen. Hierdurch lernen wir die Grenzen zwischen dem Wirklichen und dem bloſs Möglichen feststellen.[2]) Es ist aber die Pflicht des Erziehers, Sorge zu tragen, daſs die Täuschungen nicht gar zu groſs für

[1]) Der Wert des Lebens. 2. Ausg. S. 95.

[2]) Vgl. Psychologie S. 161—165.

das Kind werden, so dafs sie dessen Mut niederbeugten. Ein allzu jäher Übergang aus der Erwartung oder der Illusion in die Realität kann leicht das Selbstvertrauen und das Sicherheitsgefühl ersticken, dessen das Kind am allerwenigsten entraten kann. Das Kind fängt damit an, auf naive Weise allen seinen Vorstellungen Gültigkeit zu verleihen. Es fängt mit einer Sanguinität an, welche der Erfahrung vorgreift. Ein brutales Zerreifsen der Illusionen, ein gar zu plötzliches Einschärfen des Unterschieds zwischen der Welt der Phantasie und der Welt der Wirklichkeit kann das Kind gar nicht ertragen. Die Einübung des Unterschieds erstreckt sich ja durch das ganze Leben hindurch, und läfst sich nicht mit einemmal vollenden.

Die Kunst der Erziehung besteht darin, der Sanguinität und der Phantasie des Kindes möglichst freien Spielraum zu geben, und dennoch eine Kritik zu üben, welche das Verderbliche beschneidet und den gesunden Kern betont.

Dies findet nirgends wichtigere Verwendung als mit Bezug auf die religiösen Vorstellungen. In der Weise, wie es die Dinge auffafst und erklärt, hat das Kind viel mit dem Naturmenschen gemein. Beide haben die Neigung, die Erklärung dessen, was um sie her geschieht, in dem Eingreifen persönlicher Wesen zu finden. Sie personifizieren die Natur und verstehen eigentlich nur persönliche Ursachen. Es ist nicht gesagt, dafs hieraus immer eine poetische Naturauffassung entsteht. Gerade die Neigung zum Personifizieren kann der Erklärung einen äufserlichen und mechanischen Charakter geben. Wenn das Kind das allabendliche Erscheinen der Sterne dadurch erklärt, dafs der liebe Gott sie anzündet, ebenso wie „der Mann“ die Gaslaternen anzündet, oder wenn es meint, des Frühlings komme ein Mann und setze den Bäumen Blätter auf, so ist hierin nicht so viel Poesie enthalten, als in der naturwissenschaftlichen Erklärung. Das Kind legt sich nun aber einmal die Sachen auf seine Weise zurecht und appelliert an die ihm am besten bekannten Ursachen. Deshalb nimmt es auch mit Leichtigkeit die biblischen Vorstellungen in sich auf, da diese so gut mit der ganzen Weise stimmen, wie es die Welt auffafst. Um diese

ganze mythologische Periode durchzumachen, bedarf das Kind der Ruhe und darf nicht jeden Augenblick durch eine Kritik gestört werden, welche von ganz andern Voraussetzungen ausgeht. Sowohl dogmatische als antidogmatische Erzieher versehen dieses oft. Ebenso wie Missionäre den Glauben der Heiden oft unbarmherzig für ein Werk des Teufels erklären, so zerreifsen ängstliche Eltern oft die wild wachsenden mythologischen Vorstellungen des Kindes, weil dieselben nicht mit dem Katechismus stimmen. Und Freidenker meinen oft, die Wahrheitsliebe zwinge sie, alle mythologischen Vorstellungen des Kindes am Wachsen zu verhindern. In beiden Fällen hemmt man die freie, natürliche Entwickelung des Kindes. Man mufs demselben gestatten, eine ähnliche mythologische Periode durchzumachen, wie die, welche die Gattung durchlaufen hat, ebenso wie es in seiner anfänglichen Fruchtentwickelung Formen dargeboten hat, welche an niedere Tierarten erinnern. Alles, was man thun kann, das ist den Weg zu verkürzen und zu erleichtern; soll die Entwickelung aber eine gesunde sein, so mufs das Kind selbst sich aus dieser Periode emporarbeiten. Man kann ihm behilflich sein, alle Konsequenzen seiner Vorstellungen zu ziehen und sie hierdurch einzeln zu prüfen. Dies entwickelt seine Kritik und seine Fähigkeit des Folgerns. Man kann ihm Gelegenheit geben, möglichst viele fruchtbare Erfahrungen zu machen. Man kann ihm eine Vorstellung davon beibringen, wie schwer es ist, zum genauen Wissen zu gelangen, und wie viel es noch zu lernen hat, um die interessanten Fragen, welche es aufwirft, recht behandeln zu können. Und man kann ihm zeigen, dafs es das Wichtigste ist, ein gutes Herz und ein reines Gewissen zu haben, und dafs diese sich auch da finden lassen, wo die religiösen Vorstellungen sehr verschieden sind.

Allzufrühe direkte Kritik wird leicht dem Verstandesleben ein Übergewicht über die andern Seiten des Seelenlebens geben. Überhaupt hat die Erkenntnis die Neigung, sich schneller als das Gefühl zu entwickeln, und diese Neigung erzeugt leicht eine krankhafte Einseitigkeit, wenn man sie dadurch verstärkt, dafs man dem Kinde dasjenige aufzwängt, was man als Wahrheit ansieht, statt dafs das Kind

dieses auf seinem eignen Wege finden sollte. Es wird dann eine psychische Disharmonie, eine Geteiltheit und Gelähmtheit des Gemüts entstehen. Und später wird dann leicht eine Reaktionsperiode von ungesunder Beschaffenheit eintreten. Wegen einer Art Kontrastwirkung trachtet das Individuum dann später danach, einen Kreis von Gefühlen zu erleben, welche es nicht in der natürlichen Zeit kennen lernte.

Können das Selbstvertrauen und die Selbstthätigkeit durch gar zu frühe Kritik gebeugt werden, so werden sie dies noch mehr, wenn man dem Kinde die Vorstellung systematisch einflöfst, es dürfe seinen eignen Sinnen und seinem eignen Verstand nicht trauen, sondern müsse diese in Fesseln legen lernen, da dasjenige, was geglaubt werden solle, nicht verstanden werden könne. Ein solches Betragen liegt aber in zu weiter Ferne von dem ganzen Standpunkt, von welchem hier ausgegangen wurde, als dafs dasselbe näherer Kritik bedürftig wäre. Eine in ethischem Geiste geleitete Erziehung kann auf keinen Glauben oder Nichtglauben absolutes Gewicht legen. Ihr Zweck ist Tüchtigkeit und Selbständigkeit des Charakters, Innigkeit und Gesundheit der Gefühle, Kraft und Klarheit des Verstandes. Im Vergleich mit diesem Zwecke sind alle konfessionellen Gegensätze von verschwindender Bedeutung. Was aus der Erziehung herauskommen soll, das ist ein Mensch, nicht aber ein gläubiges oder ein nicht-gläubiges Wesen.

XXII.

DER STAAT UND DIE KINDER.

---

1. Die Familie ist auf der modernen Kulturstufe keine durchaus abgeschlossene Welt, so wie die patriarchalische Familie dies war, welche nur vermittelst ihres Oberhauptes mit der gröſsern Gesellschaft in Verbindung stand. Das Recht der einzelnen Individuen zu einem selbständigen Leben auch dasjenige der Frau und des Kindes, ist anerkannt worden und es ist Sache des Staates, diese Anerkennung durchzuführen. Die Forderungen, welche der Staat an die Familie stellt, beruhen teils unmittelbar auf seinem Berufe, die Schwachen zu beschützen, teils darauf, daſs die Mitglieder der Familie auch Mitglieder des Staates sind und die deshalb erforderlichen Bedingungen befriedigen müssen.

So wahrt der Staat dem ungebornen und neugebornen Kinde das Recht zum Existieren und erlaubt niemand, ein andres Individuum für überflüssig oder für unberechtigt oder unfähig zum Dasein zu erklären. Auch wenn die Aussichten für das Individuum, welches sein Dasein beginnt, so schlech wie nur irgend möglich zu sein scheinen, darf doch keinem Menschen eine solche Gewalt, den einmal angefangnen Lebensfaden zu zerschneiden, beigelegt werden. Dies würde die entsetzlichsten Miſsbräuche veranlassen.

Der Staat nimmt sich ferner der verlassenen Kinder an und sorgt dafür, daſs die Eltern ihre Pflicht thun, wenn ihr eignes Gewissen und elterliches Gefühl sie nicht dazu bewegt Er schützt die Kinder vor den Eltern. Es zeigt sich nämlich

dafs das mütterliche und väterliche Gefühl aus Not, Scham und andern Ursachen abgestumpft und vertilgt werden kann, und wenn nun das Familienverhältnis keine hinlänglichen Motive gewährt, um die Forderungen des Wohlfahrtsprinzipes zu befriedigen, so legt sich die gröfsre Gesellschaft ins Mittel, obschon sie die Aufgabe nicht so gut zu lösen vermag, wie unter gesunden Verhältnissen die engere. Kraft dieses Prinzips führt der Staat die Aufsicht über und beschränkt die Anwendung der Frauen und Kinder in Fabriken, obgleich er bisher noch kaum genug gethan hat, um „das Recht des Kindes an die Mutterbrust“ zu sichern. Kraft dieses Prinzips sollte der Staat auch die Eltern zwingen, ihre Kinder anzuerkennen, was jedoch mit Bezug auf die unehelichen Kinder meistens nicht der Fall ist. Auf uneheliche Kinder wendet der Staat eine barbarische Regel an: mater semper certa, die Mutter ist immer gewifs, an diese halten wir uns. Die Last wird ausschliefslich der Mutter aufgebürdet. Das Recht des Kindes an den Namen des Vaters wird nicht anerkannt; und selbst wenn der Vater nachzuweisen ist, wird sein Beitrag zur Verpflegung des Kindes nicht nach seiner eignen sozialen Stellung, sondern nach derjenigen der Mutter festgestellt. Wird eine solche Ordnung damit verteidigt, dafs sonst die losen Verbindungen begünstigt würden und das Ansehen der Ehe verlieren würde,[1] so übersieht man, dafs hier ein Recht des Kindes vorliegt, welches nicht fernerer und unbestimmterer Rücksichten wegen beiseitegesetzt werden darf. Man läfst hier das Kind faktisch um der Sünden der Eltern willen leiden, — abermals ein barbarisches Prinzip, welches das höher entwickelte ethische Gefühl in andern Fällen verworfen hat. Das Recht des Kindes an den Namen des Vaters wird überdies bewirken, dafs es eine bedenklichere Sache werden wird, unehelichen Kindern das Leben zu geben.[2]

---

[1]) Goos: Almindelig Retslære (Allgemeine Rechtslehre). I, S. 544—551.

[2]) Indessen scheinen die statistischen Erfahrungen einander zu widersprechen. Vgl. Öttingen: Moralstatistik. 3. Aufl. S. 323 mit Rümelin: Reden und Aufsätze. Neue Folge. S. 620. Rümelin behauptet, die französische Richtschnur: la recherche de la paternité est interdite, stärke die Widerstandskraft der Frau gegen den Verführer.

Eine Erleichterung der gesetzlichen Eheschliefsung wird die Anzahl derjenigen Verbindungen, aus welchen uneheliche Kinder entspringen, beschränken; so soll die Einführung der Zivilehe eine Abnahme der unehelichen Geburten in mehreren Ländern herbeigeführt haben. Hierbei ist nicht zu vergessen, dafs solche Verbindung noch lange nicht die ärgste, entwürdigendste Form ist, unter welcher die mangelhafte Fähigkeit des Menschen, das Ideal der geschlechtlichen Verbindung, die freie Monogamie, zu verwirklichen, zu Tage tritt.

2. Auch die geistige Entwickelung des Kindes mufs der Staat überwachen, sowohl weil er die Schwachen beschützen soll, als weil das Kind sonst nicht befähigt wird, die von dem Staate an die Bürger gestellten Forderungen zu befriedigen. Wenn die Eltern nicht für den Unterricht ihrer Kinder sorgen können oder wollen, so greift der Staat deshalb mit Gewalt ein. Auch hier mufs er oft die Kinder vor den Eltern beschützen, wenn diese die Kinder nicht die Schule besuchen lassen, weil sie sich deren Arbeit zu nutze machen wollen.[1]) Sorgen die Eltern aus eignem Antriebe für den Unterricht der Kinder, so hat der Staat sich nur zu vergewissern, dafs das erforderte Minimum von Kenntnissen vorhanden ist.

Wenn man gemeint hat, der Staat begehe hierdurch einen Eingriff in das Recht der Eltern, so geht man davon aus, dafs die Kinder kein selbständiges Recht haben können, welches die Eltern aus Gleichgültigkeit, aus Unwissenheit oder aus Eigennutz verletzen könnten. Die Erfahrung zeigt, dafs eine Kontrolle mit den Eltern in dieser Beziehung nicht zu entbehren ist, und dieselbe liegt unzweifelhaft (was indes erst die Lehre vom Staat näher begründen kann) innerhalb des Kreises der Aufgaben des Staates.

Dafs es sich hier um ein Recht des Kindes dreht, ist auch in dem dänischen Grundgesetz (1849) ausgesprochen,

---

[1]) Die englischen Arbeiter haben die Bedeutung dieses Punktes für die Kinder sowohl als für den ganzen Arbeiterstand eingesehen. Die englischen Gewerkvereine haben eifrig für die Einführung des Schulzwanges gewirkt. (L. Brentano: Die Arbeitergilden der Gegenwart. II, S. 100.)

dessen 85. Paragraph so lautet: „Kinder, deren Eltern nicht im stande sind, für deren Unterricht zu sorgen, werden freien Unterricht in der Volksschule erhalten.“ Im ersten Entwurf dieses Paragraphen war die Rede dagegen von einem Recht der Eltern, freien Unterricht für ihre Kinder zu erhalten, wenn sie selbst denselben nicht erschwingen könnten. Die Umarbeitung wurde im konstituierenden Reichstag ausdrücklich dadurch motiviert, „dafs es doch nicht die Eltern, sondern die Kinder selbst seien, denen das fragliche Recht gebühre“. — In entsprechenden Bestimmungen deutscher Verfassungen (aus der deutschen Reichsverfassung von 1849 herrührend) ist auch von einem Rechte der Kinder die Rede. Die elterliche Gewalt wird beschränkt, um ein allgemeines menschliches Grundrecht zu beschützen.[1])

Man braucht nicht zu befürchten, die Verantwortlichkeit der Eltern werde hierdurch vermindert. Spencer hat dieser Bedenklichkeit wegen gegen allen Staatsunterricht Einspruch erhoben. Er verlangt eine vollständige Sonderung der Familie von dem Staate und fühlt sich überzeugt, dafs beide nur dann gedeihen werden, wenn sie einander so fern wie möglich stehen[2]). Hierzu ist zu bemerken, dafs man einem Menschen ja doch nicht die ethische Verantwortlichkeit abnimmt, weil man dafür sorgt, dafs etwas gethan wird, das ihm allerdings zunächst obliegt, das er jedoch weder thun kann noch thun will. Der Staat übt hier eine hilfreiche, ergänzende Thätigkeit aus. Familie und Staat sind ihrem Wesen nach allerdings sehr verschieden, teilweise haben sie jedoch gemeinsame Zwecke, da die Glieder der Familie auch Glieder des Staates sind. Die gröfsre Gesellschaft tritt hinzu, wenn die kleinere aus irgend einem Grunde ihre Aufgabe nicht erfüllt. Was verlangt wird, ist ein Minimum, und es steht den Eltern immer frei, so weit über dieses hinauszugehen, wie sie können und wollen. —

---

[1]) Vgl. Rümelin: Über das Objekt des Schulzwanges. (Reden u. Aufsätze. Neue Folge.) S. 475.

[2]) Principles of Sociology. I, S. 738 f.

Der Staat kann eine weitergehende Ausbildung anbieten und dieselbe zu einer Bedingung öffentlicher Anstellung machen, er kann sie aber nicht aufzwingen. Dasselbe gilt von der religiösen Lebensanschauung. Der Staat kann seinen Einflufs benutzen, um für die freie Entwickelung der verschiednen geistigen Richtungen im Volke zu wirken; in welcher Richtung das religiöse Leben des Kindes zu leiten ist, das mufs er aber den einzelnen Familien überlassen. Seine öffentlichen Lehranstalten sollten sich der Konfessionslosigkeit so sehr nähern, wie dies überhaupt möglich ist.

B. DIE FREIE KULTURGESELL-SCHAFT.

XXIII.

DIE FREIHEIT UND DIE KULTUR.

---

1. Schon beim Familienleben zeigte es sich, daſs der Grad, in welchem das einzelne Individuum nicht bloſs als Mittel, sondern auch als Zweck dastand, für die Entwickelung dieses Lebens den Maſsstab abgab. Dieser Maſsstab muſs bei der freien Kulturgesellschaft noch mehr zur Verwendung kommen. Zur Familie gehört das Individuum schon, ehe es zur Reife gediehen ist; die freie Kulturgesellschaft, welche durch die Vereinigung der Individuen um gemeinsame oder verbundne Zwecke entsteht, setzt aber voraus, daſs die Individuen sich mit reifen und entwickelten Kräften einstellen, um im Dienste ihres Zwecks zu arbeiten.

Innerhalb der Familie wird auch für Kulturzwecke gearbeitet, in dieser ist indes die Verbindung der Individuen das Erste, das zu Grunde Liegende, und die gemeinsamen Bestrebungen sind Folgen dieser Verbindung. Umgekehrt sind es in der Kulturgesellschaft die gemeinsamen Zwecke, welche gemeinsame Bestrebungen erregen und hierdurch Verbindungen der Individuen erzeugen.

Die Freiheit und die Kultur sind die beiden Begriffe, welche im Verein das Wesen der freien Kulturgesellschaft verdeutlichen. Es könnte scheinen, als stünden sie in einem gewissen Widerspruch mit einander: die Freiheit isoliert, die Kultur vereint; in der Freiheit wird die Selbständigkeit, in

der Kultur die Hingebung betont. Es wird sich indes erweisen, dafs sie sehr eng mit einander verknüpft sind.

2. Man stellte im vorigen Jahrhundert die persönliche Freiheit als ein selbstverständliches Menschenrecht auf[1]). Es läfst sich aber nicht behaupten, dafs die Freiheit ein selbstverständliches und absolutes Recht sei. Dieselbe ist ein abgeleitetes Prinzip. Sie ist einer Begründung von nöten, und diese geschieht durch Folgerungen aus dem Wohlfahrtsprinzipe.

Erstens setzt die Anwendung des Wohlfahrtsprinzipes voraus, dafs es Wesen mit der Fähigkeit des Lust- und Schmerzgefühls gibt, und dafs kein solches Wesen als blofses Mittel betrachtet und behandelt werden darf. Schon hier zeigt es sich, dafs es eine Notwendigkeit ist, ein ethisches Recht jedes menschlichen Wesens zu freier Entfaltung und Bewegung anzuerkennen. Jeder Zwang und jede Schranke ist ein Eingriff in dieses Recht und verursacht Unlust oder Schmerz. Deshalb mufs jeder Zwang und jede Schranke begründet und motiviert werden, während die Freiheit selbst in den einzelnen Fällen keiner speziellen Begründung bedarf. Schon durch seine Existenz füllt jedes menschliche Wesen einen Platz aus. Beschränkung dieses Platzes und verhinderte Erweiterung desselben erzeugen Unlust oder vermindern das Lustgefühl, indem die freie Entfaltung der Fähigkeiten und Triebe eine der allerwesentlichsten Bedingungen der Lust-

---

[1]) Theoretisch wurde das Recht der persönlichen Freiheit am besten von Kant formuliert: „Freiheit (Unabhängigkeit von einer andern nötigenden Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist das einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.“ (Rechtslehre. 2. Ausg. Königsberg 1798. p. XLV.) Praktisch wurde dieses Recht in der Unabhängigkeitserklärung der nordamerikanischen Freistaaten proklamiert, in welcher es heifst: „Wir betrachten folgende Wahrheiten als selbstverständlich: dafs alle Menschen ebenbürtig sind; dafs sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräufserlichen Rechten begabt sind, und dafs sich unter diesen das Leben, die Freiheit und das Trachten nach Glück finden.“ — (Es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, dafs die Freiheit in dem hier benutzten Sinne des Worts nichts mit der im Kap. V besprochnen „Freiheit des Willens“ zu schaffen hat.)

und Glückgefühle ist. Zwang und Schranke können — wie andre, Unlust erregende Dinge — als Erziehungsmittel berechtigt sein. Es kann sein, daſs jene freie Entfaltung der Fähigkeit und des Triebes im einzelnen Individuum erst dann möglich wird, wenn dasselbe eine Schule durchgemacht hat, in welcher es die notwendigen Grenzen kennen lernte. Überdies beruht ja das Glück aller Individuen auf solcher freien Entfaltung; es muſs also dafür Sorge getragen werden, daſs keine Kollisionen eintreten; die Entfaltung des Einzelnen ist an gewissen Punkten zu beschränken, damit alle dasselbe Recht erhalten können. Zwang und Schranke gehen also aus dem Wohlfahrtsprinzip hervor, wenn sie für das dauerhafte Wohl des Einzelnen oder für das Wohl aller Menschen Bedingungen sind. Die Begrenzung der Freiheit ist eine Folge des nämlichen Prinzips, durch welches sie selbst anfänglich begründet wird. Diese Begrenzung ist daher keine äuſsre oder zufällige. Dies würde sie nur auf dem Standpunkt des absoluten Individualismus sein, auf welchem die eigne völlige Befriedigung des einzelnen Individuums der einzige Zweck ist. Wenn das ethische Prinzip aber alles Menschliche, die ganze Gattung umfaſst, insofern das Individuum mit dieser in Berührung tritt, dann findet kein bloſs äuſseres Akkommodieren statt. Der Einzelne ist nur eines der vielen Zentren menschlichen Lebens, und der höchste Zweck ist dasjenige Leben, welches sich in allen regt.

Zweitens ist die freie Entfaltung der Fähigkeiten und Triebe nicht nur ein Zweck, welcher in möglichst groſsem Umfange verwirklicht werden soll; sie ist auch eines der wichtigsten Mittel, um das menschliche Leben zu fördern. Die der Gattung zur Verfügung stehenden Kräfte haben alle ihren Sitz in den einzelnen Individuen und lassen sich nicht durch bloſs äuſsern Zwang in Bewegung bringen. Je mehr es den Einzelnen gestattet wird, mit eignen Augen zu sehen, mit eignen Händen zu wirken, um so mehr werden sie ausrichten können, nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Gattung. Je mehr die Schranken sich erweitern lassen, über um so gröſsre Kraft verfügt die Gattung. Die freien Persönlichkeiten erscheinen hier als Mittel oder Kraftzentren des Lebens

der Gattung. Besonders von dieser Seite hat Stuart Mill in dem Buche „Über die Freiheit“ das Freiheitsprinzip begründet: „Die Freiheit ist,“ wie es hier heifst, „die einzige dauerhafte und nie versiegende Quelle der Verbesserungen, weil sie den Verbesserungen ebenso viele unabhängige Mittelpunkte schafft, als es Persönlichkeiten gibt.“

Obgleich sich also zwar zwischen der Freiheit als Zweck und der Freiheit als Mittel unterscheiden läfst, so stehen sie doch in engem Zusammenhang und bedingen einander. Um die Freiheit als Mittel haben zu können, mufs man sie teilweise als Zweck erreicht haben; um als Kraftzentrum wirken zu können, mufs man Kraft in sich angesammelt haben. Und umgekehrt: nur durch freien Gebrauch seiner Kräfte wird man zur wirklichen Persönlichkeit. Wir stofsen hier wieder auf das Aristotelische Prinzip: nur wenn wir mit Freiheit handeln, werden wir frei. Hierin liegt gerade die mit der Anwendung des Freiheitsprinzipes verbundne Schwierigkeit. Die Freiheit ist nicht nur ein abgeleitetes Prinzip, sondern oft läfst sie sich — sowohl als Zweck wie auch als Mittel — auch nur indirekt anwenden, da diejenigen Individuen, welche frei gemacht werden sollen, so lange der Stütze und Sorge bedürftig sein können, bis sie auf eigne Hand zu wirken vermögen. Die Anwendung geistigen und körperlichen Zwanges im Namen der Freiheit kann berechtigt sein; aber die Anwendung der Gewalt oder des Zwanges, das Autoritätsprinzip in jeder Form ist in seiner Beziehung zum Freiheitsprinzip doch stets ein abgeleitetes Prinzip, ebenso wie dies mit dem Freiheitsprinzip selbst in seiner Beziehung zum Wohlfahrtsprinzipe der Fall ist. Die Wohlfahrt ist der Zweck: die Freiheit ist sowohl Zweck als Mittel; die Autorität ist eigentlich aber nur das Mittel, ein Mittel, dessen Bedeutung wir uns als einst aufhörend denken müssen.

Nur wenn die Autorität den hierdurch angewiesnen Platz einnimmt, ist sie ethischer Natur. Das Autoritätsprinzip und das Freiheitsprinzip kämpfen in der Weltgeschichte den grofsen Kampf mit einander aus. Die Wechselwirkung dieser beiden Kräfte bestimmt die soziale Entwickelung. Jede hat ihre Zeiten und ihr Bereich, welche durch das

Wohlfahrtsprinzip bestimmt werden. — Es macht natürlich grofsen Unterschied, ob die Autorität als Erziehungsmittel oder als ein unbedingtes Prinzip zur Verwendung kommt. Wenn sie als Mittel betrachtet wird, so entsteht ein ganz andrer Geist und ein ganz andres Wesen, als wenn sie als Zweck betrachtet wird. Es wird hier natürlich vorausgesetzt, dafs die Erkenntnis der Autoritätsanwendung als blofsen Mittels aufrichtig sei. Denn es ist sehr wohl möglich, für die Freiheit als fernen Zweck abstrakte Begeisterung zu hegen und dennoch in dem wirklichen Leben die Gewalt auf die brutalste Weise zu gebrauchen.

3. Das 18. Jahrhundert hatte die grofse Ehre, das Freiheitsprinzip zu entdecken, und somit eine der wichtigsten Bedingungen einer höhern Ordnung der menschlichen Gesellschaft festzustellen. In der Begeisterung für das neue Prinzip übersah man aber nicht allein dessen abgeleitete Natur und die Begrenzungen, denen es unterworfen ist; man stellte auch als selbstverständliches Recht auf, was sich erst successiv in der Geschichte emporgearbeitet hat und durch historische Entwickelung stets nur annäherungsweise zu verwirklichen ist.

Die Unfreiheit ist eine Folge der Arbeitsteilung. Eine der einfachsten Formen der Arbeitsteilung ist die, dafs der Stärkere den Schultern der Schwächern alle unangenehme Arbeit aufbürdet. Frauen und Kinder waren die ersten Sklaven. Der besiegte Feind wird zum Sklaven gemacht, wenn die kannibalischen Instinkte nicht sein augenblickliches Verzehren bewirken. Ökonomisches Interesse wirkt, wo ethische Motive noch nicht zu wirken vermögen. Während ein wanderndes Jägervolk oft gezwungen sein wird, sich der Besiegten zu entledigen, wird ein Nomadenvolk oder ein ackerbauender Stamm seine Rechnung dabei finden, deren Arbeitskraft zu benutzen. Was anfangs aus ökonomischen Motiven gegründet wird und einen ökonomischen Fortschritt bezeichnet, das wird zu einem ethischen Fortschritt, indem die durch egoistisches und ökonomisches Interesse motivierte Gemeinschaft und Sorge für andre die Sympathie, allenfalls bis zu einem gewissen Grade, entwickeln. Es ist im eignen

Interesse des Herrn, dafs die Gesundheit und Kraft des Sklaven nicht leiden. Dieses Verhältnis tritt besonders da hervor, wo Leibeigenschaft oder Hörigkeit, nicht aber persönliche Sklaverei besteht. Auch jene waren dem Egoismus und ökonomischen Motiven zu verdanken. Die Leibeigenschaft kann teils durch Eroberung entstehen, teils durch den Übergang aus der Stellung eines persönlichen Sklaven in die Hörigkeit, teils dadurch, dafs freie Männer sich in gefahrvollen Zeiten unter den Schutz eines Mächtigern stellen, und dafs dieses Schutzverhältnis — vielleicht wegen willkürlichen Zwanges von seiten des Beschützers — dann zur Leibeigenschaft wird. Ihre Entwickelung setzt voraus, dafs grofse Gebiete unbebauten Bodens gefunden werden, welche nur auf diese Weise fruchtbringend zu machen sind.[1]) Der Leibeigne hat gröfsern persönlichen Spielraum als der Sklave, mehr Motive zur Arbeit und Selbstentwickelung. Und das Verhältnis zwischen dem Bodenbesitzer und den Leibeignen braucht kein blofses Machtverhältnis zu sein. Der Bodenbesitzer hat die Pflicht, seine Untergebnen zu beschützen, er steht als das Mittelglied zwischen diesen und der höchsten Staatsgewalt. Die Arbeitsteilung geschieht nun so, dafs einige das Werk des Schwertes und des Geistes üben, die Gesellschaft beschützen und für sie denken sollen, andre dagegen die materielle Arbeit besorgen müssen. Eine solche Arbeitsteilung finden wir schon — auf der Grundlage persönlicher Sklaverei — bei den Griechen, und sie entstand wieder — auf der Grundlage der Leibeigenschaft — im christlichen Mittelalter, nur dafs hier das Werk des Schwertes und das des Geistes von verschiednen Ständen geübt wurden. Als der Ritter zu kämpfen aufhörte und andere als der Geistliche zu denken anfingen, war es mit der ethischen Berechtigung dieser sozialen Ordnung vorbei. Das Freiheitsprinzip hatten schon die stoische Philosophie

---

[1]) Vgl. über die ökonomischen und andre Motive, welche beim Entstehen der Leibeigenschaft bethätigt sind: Allen: De tre nordiske Rigers Historie 1497—1536 (Geschichte der drei nordischen Länder) I, S. 47 f. — Wallace: Rufsland. — Fournier: Les affranchissements du 5. au 13. siècle. (Revue historique. 1883.) S. 51. — H. Spencer: Political Institutions S. 292 f.

und das Christentum ausgesprochen, ohne indes dessen praktische, soziale Konsequenzen zu ziehen (was wieder damit in Verbindung stand, daſs sie die Freiheit nur als Zweck, nicht zugleich als Mittel betrachteten). Nun kam der Zeitpunkt, da sie als soziales Prinzip proklamiert werden konnte. Daſs dieses aber auf praktische Weise geschehen konnte, war dem Umstand zu verdanken, daſs die Freiheit sich schon seit langem regte. Auf dem Bereiche der Industrie und des Handels waren Menschen thätig gewesen, welche weder Leibeigne noch Bodenbesitzer waren. Ihre Erfahrungen und das durch dieselben gewonnene Vertrauen auf die freien Kräfte bewirkten den groſsen Anschluſs an das Freiheitsprinzip. Bei der groſsen Reihe von Emanzipationen, welche in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts anfängt, wirken ökonomische und ethische Motive zusammen, ganz wie auf frühern Entwickelungsstufen.

Nur auf rohen Stufen menschlicher Thätigkeit können Sklaven und Leibeigene Genüge leisten. Diese haben kein so groſses Interesse an der Arbeit wie der freie Mann. Es liegt nicht in ihrem Vorteil, mehr zu thun als was eben von ihnen verlangt wird; dies würde ja nur bewirken, daſs die künftigen Forderungen stiegen. Sie haben keinen Grund, Gerät und Material, das ihnen nicht gehört, mit besondrer Sorgfalt zu behandeln. Was verloren geht, ist nur für den Herrn ein Verlust. Die Emanzipationen sind deshalb für die Arbeitgeber wohl nicht weniger als für die Arbeiter vorteilhaft gewesen, und die Bauernemanzipation hat eine gröſsre Ergiebigkeit des Bodens zur Folge gehabt[1]).

---

[1]) Vgl. Roscher: Die Grundlagen der Nationalökonomie § 71. — v. d. Goltz: Landwirtschaft. (Schönbergs Handbuch. I) S. 580. — In einem (in Henry George: Social Problems. Kap. 15 abgedruckten) Briefe des Sohnes eines gewesenen Sklavenbesitzers heiſst es: „Die Pflanzer sind mit der Veränderung zufrieden. Sie sagen: „Wie dumm war es doch von uns, der Sklaverei wegen Krieg zu führen! Wir haben die Arbeit billiger jetzt, als da wir Sklaven besaſsen.“ Und weshalb? Weil sie in der Form von Zinsen dem Neger mehr Arbeit abfordern, als sie während der Sklaverei vermochten; denn damals waren sie gezwungen, diesem hinlängliche Nahrung, Kleidung und ärztliche Hilfe zu geben, um seine Gesundheit zu erhalten, und sie wurden sowohl von ihrem Gewissen als auch von der öffentlichen Meinung und dem Gesetz genötigt, für seinen Unterhalt zu sorgen, wenn

Wenn anderseits die Arbeit derartiger Natur war, dafs sie die Kraft und die Intelligenz der Arbeiter übte, so ent stand sowohl das Bedürfnis als die Notwendigkeit persönliche Freiheit. Die Handwerker haben dieselbe daher gewöhnlic früher als die Landarbeiter errungen. Geistige Selbständigkei wird durch das Gefühl der Selbstthätigkeit und durch das Ver trauen auf die eignen Kräfte erweckt. Das freie Streben wir vom einen Gebiet aufs andre übertragen. Geht die physisch Arbeit am besten mit Freiheit fort, so mufs die geistige Arbei auch am besten mit Freiheit fortgehen.

Eine gewisse geistige Entwickelung ist aber überall not wendig, wo das Bedürfnis der Freiheit gefühlt werden soll Die Unfreiheit wird nur von demjenigen als ein Übel empfunden welcher über die ihm gesetzten Schranken hinaus trachtet Der Sklave, der einen milden Herrn hat, kann oft eine we bessere und sichrere Befriedigung seiner materiellen Bedürfnisse finden, als der freie Mann. Der Sklave fühlt sich oft als ei Kind und wünscht die Freiheit ebenso wenig, wie ein Kin seine Heimat zu verlassen wünscht. Es ist ihm jede Gelege heit abgeschnitten, Vergleichungen anzustellen[1]), und es en stehen nicht leicht neue Wünsche und Triebe in ihm.

Und da die Entwickelung gehemmt wird, solange die Ur freiheit besteht, indem es sowohl an Trieb als an Mitteln g bricht, so kann man auch nicht erwarten, dafs die blofs Proklamation der Freiheit sogleich einen ganz neuen Zusta

---

er nicht mehr arbeiten konnte. Jetzt hören ihr Interesse und ihre Ve antwortlichkeit auf, wenn sie ihn nach Kräften ausgebeutet haben."

[1]) In den nordamerikanischen Sklavenstaaten war es bei streng Strafe verboten, einen Sklaven lesen und schreiben zu lehren, geschweig denn Bücher einzuführen, welche von der Sklavenemanzipation handelte Lyell: Reisen in Nordamerika. Deutsche Übers. S. 118. 120. — Lye führt ebenfalls Beispiele an, wie Negersklaven über ihre Stellung fro und stolz sein konnten. „Ich gestehe," sagt der berühmte Naturforsche „dafs man über diese eigentümliche und interessante Art von Eitelke nachdenken und philosophieren kann, bis man in ihr den Beweis de äufsersten gesellschaftlichen Herabwürdigung erblickt; aber der erste Ei druck, welchen sie auf meinen Geist machte, war sehr tröstend, so da ich unmöglich ein peinliches Mitleid für Leute empfinden konnte, die sic so aufserordentlich zufrieden fühlten."

erzeugen werde. Die ersten Wirkungen der Freiheit sind selten durchaus günstig. Es wird hier ja ein Übergang zu ganz neuen Lebensverhältnissen gemacht, denen die Natur des Individuums sich noch nicht hat anbequemen können. Die römischen Freigelassenen standen in üblem Ruf. Weder die Negersklaven noch die russischen Bauern waren im stande, ihre Freiheit sogleich auf rechte Weise zu gebrauchen. Erst successive, durch Übergangszustände hindurch, welche vielleicht mehrere Generationen dauern können, wird die Reife zu erreichen sein. Aber nur durch den Gebrauch der freien Kräfte läſst sie sich vollständig erlangen. Es dreht sich darum, Formen zu finden, unter welchen die Selbstthätigkeit sich regen kann, bis sie im stande ist, die gröſsern Aufgaben zu unternehmen.

4. Bei der Proklamation der Menschenrechte stellte man die Form höher als den Inhalt, ja man meinte sogar, die Form könne das Ganze besorgen. Man übersah, daſs der Grad, bis zu welchem die Freiheit zu einer gegebnen Zeit verwirklicht und durchgeführt werden kann, auf einer ganzen Reihe verschiedner sozialer Verhältnisse beruht. In der alten gesellschaftlichen Ordnung waren die Grenzen eng gezogen, und es gab schwere Lasten zu tragen. Von denjenigen Privilegierten, welche ihre Gewalt als einen ihnen übergebnen Auftrag betrachteten, wurden indessen eine Sorge und ein väterliches Gefühl erwiesen, welche bewirkten, daſs die Abhängigen sich nie durchaus verlassen fühlen konnten. Jetzt dagegen, da mit der Gewalt auch die Pflicht wegfiel, wurde das emanzipierte Individuum mit dem Freiheitsbrief in der Hand in die Welt hinausgestoſsen, ohne vielleicht zu wissen, welchen Gebrauch es eigentlich von seinen Menschenrechten und seiner Freiheit machen sollte. Ein Schutz- und Pietätsverhältnis wurde plötzlich in ein Rechtsverhältnis umgewandelt. Dies trat nicht zum mindesten bei der Aufhebung der alten Zünfte und der mit denselben verbundnen Institutionen hervor. Man hob hierdurch alle Organisation der Arbeit auf und überlieſs es den Einzelnen, sich mit eignen Kräften durchzuschlagen. — Ganz charakteristisch geschah dies zu derselben Zeit, da man eine scharfe Sonderung zwischen der Ethik, der Nationalökonomie und der Rechtslehre machte und glaubte, drei durchaus getrennte Gebiete an diesen

zu haben. In der Nationalökonomie sollte nur auf den Erwerbstrieb Rücksicht genommen werden; liefse man diesem nur freies Spiel, so würden die ökonomischen Interessen der Menschen von selbst zur Harmonie kommen. In der Rechtslehre sollten nur die Bedingungen einer derartigen äufsern, mechanischen Ordnung gefunden werden, dafs die Freiheit und die Sicherheit aller Menschen ermöglicht würden; dieselbe sollte sich nur an das äufsre Handeln (die Legalität) halten und durchaus von der Gesinnung (der Moralität) absehen.

Man ging zugleich von einer Auffassung aus, welche die äufsern Verhältnisse, die Erziehung und die soziale Sachlage als die einzige Ursache aller Verschiedenheiten der Menschen betrachtete. Alle Menschen — meinte man — seien sich gleich an Natur und Begabung; nur die äufsern Verhältnisse, unter denen sie sich entwickelten, erzeugten die Verschiedenheiten. Adam Smith, dessen Anschauungen auf die allgemeine Auffassung der sozialen Fragen so grofsen Einflufs erhielten, ging z. B. davon aus, dafs die Verschiedenheiten des Charakters und der Begabung nicht so sehr aus der Natur, als vielmehr aus Gewohnheit, Lebensweise und Erziehung entstünden, nicht so sehr Ursachen der Arbeitsteilung in der Gesellschaft als vielmehr Wirkungen derselben seien[1]). Öffne man nur alle Schlagbäume und entferne man allen Zwang, so scheine die Aussicht vorhanden zu sein, dafs alle vorwärts kommen könnten. Die Gerechtigkeit müsse fordern, dafs die Bedingungen allen die gleichen würden, und auch die Natur gebe ja niemand einen Vorsprung vor den andern.

Man wurde hierdurch noch einen Schritt weiter geführt. Man verbot sogar alle freien Associationen. Ein französisches Gesetz vom 14. Juni 1791, also aus den ersten Zeiten der Revolution, erklärte die Vernichtung aller Korporationen derjenigen, welche desselben Standes und Gewerbes seien, für eine der Grundstützen der französischen Verfassung und verbot die Wiederherstellung solcher Innungen unter irgend welcher Form. Man hatte nicht das Recht, sich zu versammeln und unter

[1]) Wealth of Nations. I, 2. — Smith hatte diese Lehre aus Helvetius entlehnt. (De l'esprit; III. S. 26—27.) — Sogar noch James und Stuart Mill huldigten derselben.

bestimmten Formen sich über seine „angeblich gemeinsamen Interessen“ (interêts prétendus communs) zu beraten[1])! Dieser Schritt ist für die abstrakte und überspannte Auffassung des Freiheitsprinzips charakteristisch. Man fürchtet die Associationen, weil diese leicht neue Verschiedenheiten, neue eigentümliche soziale Gruppen erzeugen können, und in dem Eifer, die Freiheit vor dieser Gefahr zu beschützen, geht man so weit, dafs man eine der allerärgsten Beschränkungen der Freiheit einführt, indem man das freie Anschliefsen an andre verbietet. Ja, man gibt sogar der Staatsgewalt das Recht, zu entscheiden, wiefern man überhaupt wirklich Interessen mit andern gemein hat!

Diese Überspanntheit verhindert jedoch nicht, dafs das proklamierte Prinzip von aufserordentlicher Bedeutung war.

Das Entscheidende ist, dafs bei der Arbeitsteilung die Freiheit möglichst weit bestimmend wird, so dafs die Teilung nicht, wie auf den primitiven Stufen, durch Zwang und zwar so geschieht, dafs die unangenehme Arbeit den Schwachen aufgebürdet wird. Der Einzelne mufs seinem Trieb und seiner Fähigkeit nachgehen können, insofern er sich deren bewufst ist, und insofern er hierdurch keine gröfsern Interessen verletzt. Die Freiheit mufs in der Möglichkeit bestehen, sich an etwas Bestimmtes zu binden, um einen Beruf zu wählen. In der frühern Gesellschaftsordnung herrschten soziale Unterschiede, die fast den Charakter der Kastenunterschiede hatten, und jedem Einzelnen war sein Platz von vornherein angewiesen. In dem frei erwählten Beruf dagegen bestimmt das Individuum selbst seinen Platz, den Punkt, von welchem aus es für die Aufgaben der Gattung wirken kann und wirken will.

Hierdurch wird eine freie Gestaltung der Gesellschaft möglich. Alle Gedanken und Zwecke müssen erst im Bewufstsein einzelner Menschen entstehen, bevor sie in der übrigen Welt ihre Wirkung machen können. Sie sind bei der Gestaltung der Gesellschaft thätig, indem sie diejenigen Menschen um sich sammeln, welche ihre Bedeutung verstehen; und ist auf diese Weise der Gedanke in kleinern Kreisen erprüft und angewandt, dann kommen die Zeiten, da die festere, in letzter Instanz auf

[1]) Taine: La Révolution, I. S. 221 f.

Zwangsmitteln beruhende Organisation des Staates hinzutreten kann. Durch die freie Arbeit an der Kultur entfalten sich die produktiven Kräfte; es wird dann Sache des Staats, durch seine Rechtsordnung und seine Gewaltmittel zu beschützen, was zu beschützen möglich und förderlich ist. Das Verhältnis des Staates zur freien Kulturgesellschaft ist also mit dessen Verhältnis zur Familie analog. Nirgends erzeugt derselbe die eigentlich thätigen Kräfte; an beiden Orten steht er etwas gegenüber, was nicht zu der Welt gehört, in welcher er selbst zu Hause ist; — aber an beiden Orten kann seine organisierende und helfende Thätigkeit notwendig sein.

5. Es gibt ebenso viele verschiedne Kulturzwecke, wie es verschiedne Gebiete gibt, auf welchen ums Leben gekämpft wird. Das Leben hat nicht nur die Selbsterhaltung, das Herbeischaffen der materiellen Bedingungen des Bestehens zur Basis; auf höhern Stufen ist der Wert des Lebens an ideelle Zwecke geknüpft, an die Befriedigung der Bedürfnisse des Denkens, der Phantasie und des Gefühls; und es findet sich zugleich das Bedürfnis, die materiellen und geistigen Güter möglichst vielen zu teil werden zu lassen. Diesen drei Arten der Kultur entsprechen drei Arten der freien Kulturgesellschaft.

Die materielle Kultur entspringt unmittelbar aus der Selbsterhaltung. — Läge nicht der beständige Druck auf den Menschen, welchen die wachsende Bevölkerung verursacht, so würden sie sich wohl kaum dem rastlosen Arbeiten und den mühseligen Anstrengungen im Dienste der materiellen Kultur unterwerfen. Dieser Druck hat die Menschen von niedern Stufen nach höhern vorwärts getrieben, schon ehe ideelle Motive zur Geltung kommen konnten. — Auf der untersten Stufe menschlicher Existenz besteht die Nahrung aus wilden Tieren und aufgesuchten Pflanzen. Das Feuer ist vielleicht nicht einmal bekannt. Nur durch die Fähigkeit des Sprechens und durch den Gebrauch einfacher Gerätschaften unterscheidet sich der Mensch hier vom Tiere. Diese Stufe hat man das eigentlich wilde Stadium genannt. — Eine etwas höhere Stufe ist die barbarische, auf welcher man das Feuer kennt und sich Gerätschaften aus Metallen bildet, wie auch

Ackerbau und Viehzucht treibt. — Die eigentliche Zivilisation beginnt, wenn die Schriftsprache erfunden ist, und somit eine sichere und ausgebreitete Erinnerung und Überlieferung in der Gattung möglich wird[1]). — Es ist von grofsem ethischem Interesse, dafs die materielle Kultur, je mehr sie sich entwickelt, die Verbindung und den Verkehr der Menschen immer mehr ermöglicht und steigert, und dafs sie sich zugleich der ideellen Kultur nähert und in diese hinüberführt.

Die ideelle Kultur erscheint, sobald Zwecke entstehen, die etwas andres und etwas mehr vor Augen haben als die Erhaltung des Lebens. Sind hier auch dieselben Kräfte thätig, die in der materiellen Kultur wirkten, so werden sie hier doch um ihrer selbst willen angewandt, der mit ihrem Gebrauch verbundnen unmittelbaren Befriedigung wegen. Dieser Gebrauch der Kräfte, um der Thätigkeit allein willen, ist ein Anzeichen, dafs eine gesunde menschliche Lebensstufe erreicht ist. Nicht nur das „Notwendige“, sondern auch das „Schöne“ (um die Ausdrücke der Griechen zu benutzen)[2]) wird nun zum Gegenstand des Interesses und des Trachtens. Der Mensch strebt nun nicht allein, um zu leben, sondern er lebt auch, um zu streben. Nun entstehen Kunst und Wissenschaft, ein ästhetisches und ein religiöses Gefühlsleben.

Die philanthropische Kultur hat die unmittelbare Befriedigung der allgemeinen Menschenliebe zum Gegenstand. Sie geht vorzüglich darauf aus, diejenigen zu stützen, welche auf den untersten Stufen materieller und ideeller Kultur kämpfen. Sie will körperlicher und geistiger Verkümmerung abhelfen, wo diese gefunden werden, und will die Entwickelung eines dualistischen Unterschieds zwischen materieller und ideeller Kultur verhindern. Sie ist jedoch auf alles Leiden und auf alle Not, körperliche sowohl als geistige, wo diese anzutreffen sei, gerichtet. Oft kann gerade da, wo eine Fülle der materiellen

---

[1]) Vgl. Tylor: Anthropology. S. 24. 179 f.

[2]) Unter dem „Notwendigen“ verstanden die Griechen dasjenige, was etwas anderm als Mittel dient, unter dem „Schönen“ dasjenige, was an und für sich Zweck ist. Vgl. Aristoteles Rhetor. I, 9.

und geistigen Güter vorhanden ist, eine hilfreiche Hand vonnöten sein. — Die philanthropische Kultur braucht nicht als ein spezielles Trachten neben den beiden andern Arten der Kultur aufzutreten, sondern kann mit denselben verbunden sein und den Geist und die Richtung ihrer Entwickelung bezeichnen. Verborgen oder offenbar mufs sie aber vorhanden sein, wenn die Entwickelung eine gesunde und kräftige sein soll.

I. DIE MATERIELLE KULTUR.

XXIV.

SOZIALE GEGENSÄTZE.

1. Von materieller Kultur wird die Rede erst, wenn der Mensch arbeiten mufs, um das Leben zu bewahren. Wo die Mittel zur Selbsterhaltung, z. B. Früchte, die ohne Anbau gedeihen, in der Natur gefunden werden, da bleibt er auf einer halb tierischen Stufe stehen. Hat nun aber die materielle Kultur ihre ersten Stadien durchlaufen, so kommt ein Punkt, an welchem man mit Geringschätzung auf diejenigen Thätigkeiten herabblickt, welche darauf ausgehen, die ersten und unentbehrlichsten Lebensbedingungen herbeizuschaffen. Dies hängt mit der früh eintretenden Arbeitsteilung zusammen. Die Starken wählen selbst diejenige Arbeit, welche sie auszuführen wünschen, und überlassen den Schwachen das Übrige. Auf der barbarischen Stufe werden die Jagd und der Krieg als allein des Mannes würdig angesehen. Bei mehr fortgeschrittener Kultur wird geistige Thätigkeit diesen Beschäftigungen zur Seite gestellt. Es macht sich nun ein Dualismus geltend zwischen einem Kreis von Thätigkeiten, welche um ihrer selbst willen erwählt werden und das persönliche Leben auszufüllen und zu entwickeln vermögen, und einem andern Kreise von Thätigkeiten, welche durch Gewalt oder Not aufgezwungen werden und die einzelne Persönlichkeit zum blofsen Mittel für andre machen. Es wird dann als eine Entwürdigung angesehen, für das Notwendige zu arbeiten. Durch das klassische Altertum und das Mittelalter hindurch läfst sich dieser Gedankengang nachweisen. Noch

im Jahre 1781 setzte die Akademie zu Madrid die Preisaufgabe aus: „zu zeigen, dafs die nützlichen Hantierungen nichts Ehrenrühriges an sich hätten".

Diese lange herrschende Auffassung stützte sich teils auf ästhetische und religiöse, teils auf ethische Betrachtungen. — Dem ästhetischen Idealismus der Griechen und dem religiösen Idealismus des Mittelalters war die Bearbeitung des materiellen Stoffes entwürdigend, herabsetzend. Dieselbe hindert den Menschen, seine Persönlichkeit zu einem harmonischen Kunstwerk zu machen, oder aus der sinnlichen Welt abzusterben. — Und indem die materielle Produktion zunächst zur eignen Selbsterhaltung des Individuums dient, scheint sie eine Folge des Egoismus zu sein. Die moderne Nationalökonomie hat diese Auffassung oft begünstigt, indem sie die egoistischen Motive der Erwerbsthätigkeit stark betonte.

Wenn sich in der jüngsten Zeit eine gröfsre Anerkennung der materiellen Arbeit entwickelt, so steht dies mit Gedanken in Verbindung, welche der modernen Lebensanschauung eigentümlich sind. — Diese ist von dem engen Zusammenhang des geistigen Lebens mit dem materiellen überzeugt. Wie man sich auch das nähere Verhältnis zwischen Geist und Materie denken möge, so steht es doch fest, dafs das Leben des Geistes an die höchste und feinste Form des materiellen Lebens geknüpft ist. Das Hirn eines hochbegabten Menschen ist das feinste uns bekannte materielle Produkt. Alle materielle Arbeit geht zuguterletzt darauf aus, so gute Hirne wie möglich zu erzeugen, und das Arbeiten für materielle Kultur wird hierdurch auch Arbeit für die geistige Kultur. — Die materielle Arbeit erscheint ferner immer mehr als Anwendung der Gesetze, die durch die Arbeit des Denkens entdeckt wurden. Wir bearbeiten und beherrschen die Natur kraft derjenigen Überlegenheit über dieselbe, welche die Naturwissenschaft uns gibt. Hierdurch ist zwischen der Welt des Geistes und der Welt des Körpers eine Brücke geschlagen, welche das Altertum und das Mittelalter nicht kannten. — Und wenn die Jagd, der Krieg und die Denkarbeit als edle Thätigkeiten dastanden, weil die persönlichen Kräfte sich in denselben frei regen konnten, so ist jetzt die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs auch die

Bearbeitung der materiellen Stoffe die Persönlichkeit entwickeln kann, je mehr dieselbe den Verstand und den Willen in Anspruch nimmt und nicht nur eine von aufsenher aufgedrängte mechanische Thätigkeit ist. — Endlich haben wir einsehen lernen, dafs die Arbeit des Einzelnen, wie unbedeutend sie auch scheinen möge, in dem grofsen sozialen Haushalt dennoch eine Rolle mitspielt. Der Einzelne verschafft sich nicht nur die Mittel zur Erhaltung des eignen Lebens, sondern gibt auch sein Scherflein zum Leben der Gattung, vermehrt die der Gesellschaft zu Gebote stehenden Güter. Seine Energie und Sparsamkeit können — wegen der Solidarität im Kampfe der Individuen ums Dasein — auch andern als ihm selbst zu gute kommen. Er kann deshalb auch sein Werk mit einer Gesinnung ausführen, welche auf einen gröfsern Horizont als auf den durch seine rein individuellen Bedürfnisse bestimmten gerichtet ist. Die Wissenschaft hat uns gelehrt, dafs die Natur ihre grofsen Resultate sowohl auf dem geistigen Gebiet als auf dem materiellen durch das Anhäufen geringer Wirksamkeiten erreicht. Wenn der Einzelne treulich im kleinen arbeitet, kann er für das grofse Ganze thätig sein.

2. Durch diese veränderte Betrachtung der Arbeit ist aber vielmehr ein Problem aufgestellt, als ein wirkliches Resultat erreicht. Die höhere Schätzung der materiellen Arbeit setzt ein ideelles Verhältnis zwischen dem Arbeiter und der Arbeit voraus, welches noch bei weitem nicht vorhanden ist, welches jedoch der Inhalt der Forderung ist, die von seiten der Ethik an die soziale Entwickelung gestellt werden mufs. Diese Forderung gibt zu jeder Zeit den Mafsstab für die Wertschätzung der Entwickelung der materiellen Kultur ab. Ehe wir uns hierauf näher einlassen, werden wir indes erst die sozialen Gegensätze hervorheben, welche ein Zeugnis ablegen, dafs die primitive Arbeitsteilung und deren Mifslichkeiten noch nicht überwunden sind.

a. Der Gegensatz zwischen besitzenden und blofs arbeitenden Individuen ist eine geschichtliche Fortsetzung der primitiven Arbeitsteilung zwischen Herrn und Sklaven. Der Besitzende geniefst oft nur die Frucht von der Arbeit der Vergangenheit oder von der Arbeit Gleichzeitiger; in diesem

Falle findet ein vollständiger Gegensatz zwischen ihm und dem Arbeiter statt. Aber auch wenn er selbst arbeitet, ist der Gegensatz scharf genug. Er verfügt nämlich sowohl über die Arbeitsmittel als über das fertige Produkt. Der besitzlose Arbeiter dagegen, der nur seine beiden Fäuste hat, mufs dem Besitzenden diese zur Verfügung stellen, um Stoff zum Bearbeiten und Anteil an dem gewonnenen Vorteil zu erhalten. Ohne Stoff läfst sich keine Arbeit ausführen; wenn aber auch keine Arbeitskraft zu erhalten ist, so kann doch vielleicht der Stoff vom Besitzer genossen und verbraucht werden. Ein wie unentbehrliches Mittelglied die Arbeit bei dem Übergang des Rohstoffes in ein Produkt auch ist, so wird sie vom Gesichtspunkt der Produktion und des Umtausches aus doch nur als ein Mittel betrachtet. Der Arbeitslohn wird wesentlich als eine Ausgabe betrachtet, welche es auf das möglichst Wenigste zu reduzieren gilt. Von seinem Standpunkt aus mufs der Arbeiter den Arbeitslohn natürlich als einen Zweck betrachten. Dessen Gröfse bezeichnet seine soziale Stellung und gewissermafsen auch seine Stellung als Mensch. Es steht aber nicht in seiner Macht, diese Betrachtung zur Geltung zu bringen, solange er sich selbst überlassen ist. Ebenso wie seine Arbeit nur als blofses Mittel des Produktionsprozesses betrachtet wird, ebenso wird auch seine Person leicht als blofses Mittel betrachtet. Eine zahlreiche Arbeiterbevölkerung ist notwendig, um die Arbeit zu einem möglichst billigen Preise erhalten zu können. Und wenn einige sich mit dem möglichst geringen Lohn begnügen sollen, mufs es andre geben, welche gar keinen Lohn bekommen. Die konsequente Durchführung der Betrachtung, dafs der Arbeitslohn nur eine Ausgabe ist, führt also dahin, dafs eine Menge menschlicher Wesen auf die unterste Stufe der Existenz hinabgedrückt wird.

Diese Abhängigkeit, in welche der Arbeiter trotz der ihm offiziell zuerkannten persönlichen Freiheit dem Besitzenden gegenüber gerät, erstreckt sich weiter als auf die Bedingungen seiner Arbeit und seines Unterhaltes. Nicht nur der Lohn, sondern auch die Arbeitszeit und die Verhältnisse, unter welchen die Arbeit ausgeführt wird, werden vorwiegend ohne seinen Willen bestimmt. Es klingt wie Hohn, wenn ihm gesagt wird,

er sei ein freier Mann, und es beruhe nur auf ihm selbst, ob er eine Arbeit übernehmen wolle oder nicht[1]). Die Ware, die er auszubieten hat — seine Arbeitskraft — ist unzertrennlich mit seiner Person verbunden, so daſs er, wenn er dieselbe auf Bedingungen verkauft, deren er nicht Herr ist, auch seine Person verkauft. Die Abhängigkeit von den Arbeitgebern erstreckt sich von dem äuſsern, materiellen Gebiet leicht auf das innre Gebiet, so daſs er auch nicht bei sozialen, politischen und religiösen Fragen als freier Mann auftreten kann.

b. Was die Wissenschaft im Dienste der Industrie geleistet hat, ist bis jetzt erst den wenigsten Arbeitern zu Nutzen gekommen. Die Arbeit des Denkens und die der Muskeln, die intelligente Arbeit und die physische sind nicht vereint, sondern sind meistens Sache verschiedner Individuen. Die Anwendung der wissenschaftlichen Entdeckungen, die Anlage des Arbeitsplans und die Herbeischaffung der Mittel zu dessen Ausführung erfordern Fähigkeiten und Bedingungen, die den physischen Arbeitern nicht zu Gebote stehen. Die physische Arbeit wird so gut wie ins Blinde hinein ausgeübt, ohne Einsicht in die mitbethätigten Naturkräfte oder in die Bedeutung der errungenen Erfolge. — Auch innerhalb des eignen Kreises der physischen Arbeiter wird immer mehr eine Arbeitsteilung eingeführt, die den einzelnen Arbeiter zuletzt auf mechanische Wiederholung einer und derselben ganz einfachen Thätigkeit beschränkt. Durch die Entwickelung der Arbeit geht teils eine Auflösung und Ausstückelung einer zusammengesetzten Arbeit unter mehrere verschiedne Arbeiter, teils eine Kombination mehrerer verschiednen Arbeitszweige zur Erzeugung eines und desselben Gegenstands vor sich. Es sind die beiden nämlichen Formen der Entwickelung

[1]) Als in einer englischen Regierungskommission die Forderung einer genauern Aufsicht über die Kohlengruben wegen der häufigen Unglücksfälle gestellt wurde, sagte der Repräsentant der Arbeitgeber: „Beruht es denn nicht auf den Minenarbeitern selbst, ob sie in die Gruben hinabsteigen wollen?" Ein Zeuge antwortete: „Allerdings. Es beruht aber auch auf ihnen selbst, ob sie verhungern, wenn sie nicht hinabsteigen." — L. Brentano: Die Arbeitergilden der Gegenwart. II. S. 17. — Vgl. S. 165 die Freude eines Arbeitgebers über die vielen unbeschäftigten Arbeiter, die den Lohn billig machen.

— die Isolierung und die Kombination — die auf allen Gebiete menschlicher Wirksamkeit auftreten[1]). Die Fabrikation eine Stecknadel war schon zu Adam Smiths Zeiten unter 18 Händ verteilt. Bei solchem Zusammenarbeiten, dieses entstehe nu durch Ausstückelung oder durch Kombination, verliert de einzelne Arbeiter den Überblick. Er wird in einer einzelne einfachen Thätigkeit geübt, und nur eine ganz einzelne Seit seiner Persönlichkeit und seiner Fähigkeiten wird entwickelt Das menschliche Leben wird nicht in seinem vollen Umfan in ihm entwickelt; auch von dieser Seite aus gesehen steht e als Mittel, nicht als Zweck da. Je mechanischer er sein Arbeit üben kann, um so besser greift diese vielleicht in d ganze Thätigkeit ein. Seine Einseitigkeit macht ihn zu eine um so bessern Glied der ganzen Maschine. Und die Einseiti keit macht ihn auch abhängiger, da er nicht im stande ist, ne mehr zusammengesetzte Arbeit zu übernehmen. Freilich ma die Ausstückelung es ihm leicht, von der einen einfachen A beit zu einer andern überzugehen; dieser Vorteil wird jedo dadurch ausgeglichen, dafs fast alle Menschen dergleichen e fache Thätigkeiten übernehmen können, so dafs die Konkurre grofs und der Lohn klein wird. — Der Arbeiter hat dann v einer Ausbildung seines Geistes und seiner Fähigkeiten n wenig Nutzen, da diejenige Wirksamkeit, welche ihm beschied ist, keine gröfsre Ausbildung erfordert. Ohne Freude an sei Thätigkeit, ohne Hoffnung auf Fortschritt und ohne Trieb z Entwickelung sinkt er dann bis zu einer halb tierisch Existenz hinab.

Diese Gegensätze, welche wir hier in ihren stärks Formen schilderten, bedingen die soziale Frage.

---

[1]) In der Psychologie S. 406 f. und 420 ist dies mit Bezug auf Herrschaft des Willens über Bewegungen und Vorstellungen nachgewie Vgl. in nationalökonomischer Beziehung — aufser Adam Smiths rühmter Darstellung im Anfange des Werks „Wealth of Nations" Knies: Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkte. N Aufl. Braunschweig 1883. S. 379 f. Karl Marx: Das Kapital. 2. A I, S. 345 f.

XXV.

DIE SOZIALE FRAGE.

1. Wenn man von der sozialen Frage redet, so mufs das Mifsverständnis ferngehalten werden, dieselbe sei eine ganz einzelne und einfache Frage und lasse sich auf einmal und ein für allemal lösen. Sie entsteht durch die starken Gegensätze, welche mit einer Zersplitterung der Gesellschaft drohen; diese Gegensätze werden aber wieder durch eine Wechselwirkung vieler verschiednen Verhältnisse bedingt. Es dreht sich hier nicht nur um eine Ordnung der materiellen Arbeit; auch die ideelle Kultur, die Entwickelung des geistigen Lebens wird von Bedeutung; und schliefslich wird auch die Verfassung des Staates sowohl auf die Gestalt dieser Frage als auf deren Lösung wesentlichen Einflufs erhalten. Zwischen diesen verschiednen Seiten der sozialen Frage ist die Verbindung ebenso eng, wie die zwischen Kopf, Herzen und Gedärm. Die Krankheit eines einzelnen dieser Organe kann den Tod des ganzen Körpers verursachen, und ein Fehler des einen Organs wird für die Thätigkeit der andern folgeschwer sein, die dann wieder auf jenes zurückwirken. — Eine Lösung der Frage ein für allemal ist unwahrscheinlich, da dieselbe mit so vielen Verhältnissen im Zusammenhang steht, und da sie, wenn sie auch in der Gegenwart am deutlichsten und schärfsten auftritt, doch zu allen Zeiten unter verschiednen Formen existiert hat.

Der Grund, warum man erst in unsern Zeiten von der sozialen Frage spricht, ist in mehreren Umständen zu suchen. Es ist wohl kaum, weil gröfsrer Egoismus und mehr Neid in der Welt sein sollten, als früher. Auch wohl nicht, weil die

Not und die Leiden an und für sich heutzutage gröfser sein sollten, als früher; das Gegenteil liefse sich vielmehr behaupten. Man kann vielleicht sogar sagen, dafs wenn die Verhältnisse sich nicht gebessert hätten, so würde man nicht von der sozialen Frage reden. Denn die gröfste Not schlägt zu Boden, erdrückt das Denken und erweckt nicht den Trieb, weiter zu kommen[1]). In so fern ist es gerade einem Fortgang der Verhältnisse der Arbeiter zu verdanken, dafs die soziale Frage von ihnen selbst aufgestellt werden kann. Dies ist ein Zeichen, dafs ihre Natur dennoch nicht völlig unterdrückt ist. Nur in so fern mufs man sagen, dafs die Verhältnisse sich verschlimmert haben, als die Einseitigkeit und die Abhängigkeit, welche die immer weiter durchgeführte Arbeitsteilung bewirkt, um so stärker gefühlt werden müssen, je mehr der Arbeiter kraft der Prinzipien des 18. Jahrhunderts jetzt als freier Mann dasteht. Solange er nur ein Sklave oder Diener war, fühlte er diese Mifsstände nicht so sehr, besonders da die frühere Ordnung der Gesellschaft ihm neben der Abhängigkeit, in welcher sie ihn hielt, auf viele Weisen auch Schutz und Hilfe leistete[2]). Hierzu kommt noch die gestiegene Aufklärung. Das Denkvermögen ist geweckt, und es werden Vergleichungen angestellt. Man beugt sich nicht mehr vor der gegebnen gesellschaftlichen Ordnung und der Verschiedenheit der Lebensverhältnisse als vor etwas schon durch seine blofse Existenz Berechtigtem. Man fragt nach der Berechtigung, und man stellt Ideale auf. Und je gröfser der Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit ist, um so stärker wird die Phantasie in Bewegung gesetzt.

Aber nicht das erwachende Vergleichen und Nachdenken allein stellen diese Frage so scharf. Dieselbe wird ja nicht nur von denjenigen gestellt, welche unmittelbar unter den

[1]) Vgl. Psychologie 296 f. 413.

[2]) Die Form, unter welcher die soziale Frage sich jetzt darstellt, scheint auf das 14. Jahrhundert zurückzudatieren zu sein, da der Arbeiter durch die Ausartung der Zünfte aus den übrigen Klassen der Gesellschaft ausgesondert wurde. Schon in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts fielen Streiks vor. L. Brentano: Die Arbeitergilden der Gegenwart. II, S. 320.

Verhältnissen leiden; auch andre fühlen deren Stachel. Das Mitgefühl und das Rechtsgefühl haben sich zu gröſsrer Feinheit und gröſserm Umfang entwickelt. Die Unruhe, über welche man in der Gegenwart Klage führt, stammt groſsenteils aus der Sympathie her. Könnte man egoistischer und gedankenloser sein, so würde man für seine eigne Person glücklicher leben. Der heutzutage so gewöhnliche Pessimismus entspringt zwar groſsenteils aus Blasiertheit; seine edelste Quelle ist indes das lebhafte Mitgefühl mit dem vielen Leiden und der groſsen Disharmonie, die sich in der Welt finden, und über welche die früheren Zeiten leichteren Fuſses hinweggingen.

2. Gleichzeitig damit, daſs das Bewuſstsein von der Bedeutung der sozialen Frage geschärft und der Trieb, an deren Lösung zu arbeiten, erweckt wurden, haben wir auch gelernt, einen wie tiefen Grund dieselbe in der menschlichen Natur und deren Verhältnissen hat. Wir stehen im Begriff, über diejenige kindliche Philosophie der Geschichte, welche alle groſsen Bewegungen aus dem Auftreten einzelner Individuen herleitet, hinauszukommen; dieselbe scheitert schon daran, daſs es als unbegreiflich dasteht, wie es den einzelnen Individuen selbst hat einfallen können, so zu denken und zu handeln, wie sie wirklich dachten und handelten. Indes läſst diese kindliche Auffassung sich noch jetzt sowohl bei Konservativen als bei Liberalen nachweisen. Dem konservativen Optimismus gemäſs würde alles gut sein, wenn es nur keine radikalen Agitatoren gäbe; dem radikalen Optimismus gemäſs würde alles gut sein, wenn es nur keine Könige und Pfaffen gäbe. Beide übersehen, teils daſs wir in der sozialen Frage ein geschichtliches Erbteil, eine Fortsetzung der sozialen Schwierigkeiten früherer Zeiten haben, teils daſs in der menschlichen Natur und den menschlichen Lebensbedingungen Ursachen liegen, welche vielleicht fortwährend zur Aufstellung der sozialen Frage führen werden, wenn dies auch unter neuen Formen geschehen sollte.

Im vorhergehenden wurde erwähnt, daſs die groſse Anzahl der Arbeiterbevölkerung ein Grund sei, weshalb die Arbeit unter den Faktoren der Produktion einen verhältnismäſsig so untergeordneten Platz einnimmt. Gäbe es nicht so viele Ar-

beiter, so würde die Abhängigkeit der Arbeiter von denjenigen, welche über Stoff und Produkt verfügen, keine so grofse werden. Der starke Zuwachs der Bevölkerung verursacht den Kampf ums Dasein auf dem sozialen Gebiete wie in der ganzen Natur. Auf allen Gebieten organischen Lebens werden die Arten dadurch erhalten, dafs weit mehr Keime ausgestreut werden, als sich unter den gegebnen Verhältnissen entwickeln können. Damit einige wenige Keime Wurzel fassen und sich entwickeln können, müssen viele vergehen. Es scheint, als könne das Leben nur bestehen, wenn eine gewaltige Kraft darauf eingesetzt wird, einen Überschufs an Individuen zu erzeugen. Auch die menschliche Gattung hat die Tendenz, sich schneller fortzupflanzen, als die Nahrungsmittel immer mitfolgen können. Dieser Satz, der mit etwas Übertreibung und Einseitigkeit von Malthus (Essay on population, 1798) wider den herrschenden Optimismus aufgestellt ward, welcher alle sozialen Übelstände aus den menschlichen Institutionen herleitete, hat in dem kritischen Fegfeuer, welches er durchzumachen hatte, seine Probe bestanden. Darwin fand in der gesamten Pflanzen- und Tierwelt die Verhältnisse wieder, welche Malthus mit Bezug auf das Menschenleben nachgewiesen hatte. Wir verstehen die soziale Frage nicht, wenn wir sie nicht in ihrem Zusammenhang mit dem gesamten Naturleben erblicken. Wenn die mitbethätigten Kräfte und Tendenzen so tief liegen, wird man nicht so leicht meinen, die Frage lasse sich auf einem einzigen Wege, durch eine einzige Formel und auf alle Zeiten lösen.

Die Einseitigkeit des Malthus bestand erstens darin, dafs er nicht hervorhob, dafs eine zahlreiche Bevölkerung notwendig ist, wenn das soziale Leben sich in seinen verschiednen Formen entwickeln soll. Arbeitsteilung, lebhafter Umtausch, soziale Organisation setzen eine nicht zu spärliche Bevölkerung voraus. Die zahlreichere Bevölkerung ist zugleich eine dichtere Bevölkerung, und hierdurch wird der Verkehr nebst allem, was dieser mit sich führt, gefördert. Auch äufsern Gefahren gegenüber kann die grofse Anzahl von Bedeutung sein. — Zweitens bestand Malthus' Einseitigkeit darin, dafs er nicht sah, dafs ein Mifsverhältnis zwischen der Gröfse der Bevölkerung

und den zur Verfügung stehenden Nahrungsmitteln auch aus einer unvollkommnen Entwickelung der menschlichen Thätigkeit entstehen kann. Das Mifsverhältnis kann in den einzelnen Fällen also verschiedne Ursachen haben. — Darin hat Malthus aber recht, dafs jedesmal, wenn eine gewisse Harmonie zwischen der Bevölkerung und den Nahrungsmitteln herbeigeschafft ist, die starke Vermehrungstendenz der Bevölkerung das Gleichgewicht stets von neuem aufheben und neue Anstrengungen zur Bewahrung der erreichten Lebensstufe erforderlich machen wird. Dieser Umstand drängt den Menschen stets von neuem auf den Weg der Arbeit und der Kultur hinaus. Malthus sagt — und man braucht kein Pessimist zu sein, um ihm hierin recht zu geben —, dafs wenn die Nahrungsmittel in demselben Mafse vermehrt würden, wie das Menschengeschlecht, so sehe er nicht ein, welche Triebfeder stark genug sein möchte, um die Indolenz des Menschen zu besiegen und diesen auf dem Wege der Kultur weiter zu führen[1]). Die Trägheit, in welcher wir den Keim alles Bösen fanden (VI, I) bedarf eines starken Gegengewichts, um überwunden zu werden. Solange höhere Motive keine gröfsre Gewalt in der menschlichen Natur haben, als bis jetzt der Fall ist, solange wird das von Malthus hervorgehobne elementare Motiv stets wieder von neuem notwendig sein. Ein starker Druck ist erforderlich, um den Trieb und die Kraft zu erwecken. Erst wenn dieser seine Wirkung gethan hat, wird eine Stufe erreicht, auf welcher ideellere Motive wirken können. (Vgl. IV, 7.)

Es liegt kein Grund vor, für die Ordnung der Natur, die uns hier entgegentritt, Bewunderung zu fühlen. Man mufs dieselbe indes als etwas Gegebnes nehmen. Und anderseits darf nicht vergessen werden, dafs die gewaltige Kraft, welche die soziale Frage hervorruft, die nämliche ist, welche dadurch, dafs sie zur Stiftung der Familie leitet, die innigste menschliche Gesellschaft, die Quelle aller Sympathie in der menschlichen Gattung, begründet, und die nämliche, welche durch

---

[1]) Versuch über die Bedingungen und die Folgen der Volksvermehrung. Aus dem Engl. von Hegewisch. Altona 1807. II. S. 152.

ihren Einfluſs auf die Phantasie und durch die Erregung des Enthusiasmus das Vermögen der Hingebung und Aufopferung in Thätigkeit setzt[1]).

3. Die soziale Frage ist eine ethische Frage. Dies liegt schon in dem oben Gesagten, daſs dieselbe nur wegen der erweckten Sympathie in der neueren Zeit so scharf und zugespitzt auftrete. Man denke sich den Maſsstab der Ethik, den ethischen Gedanken einer idealen Gesellschaft (III, 10 — XIII, 6) hinweg — und „die Frage" würde dann in demselben Augenblicke wegfallen, oder vielmehr, sie würde auf eine reine Machtfrage reduziert werden; es würde dem Einzelnen nur die Aufgabe gestellt sein, aus dem allgemeinen Kampf aller mit allen mit heiler Haut davon zu kommen oder während desselben sein Schäflein möglichst gut zu scheren. Im Gedanken der idealen Gesellschaft, des Reiches der Humanität, liegt dagegen die Forderung, daſs jedes menschliche Wesen etwas mehr sei als ein Mittel, im groſsen Menschenreiche seinen eigentümlichen und selbständigen Platz einnehme. Es widerstreitet dem Ideal einer menschlichen Gesellschaft, daſs eine gröſsre oder kleinere Anzahl menschlicher Wesen nur als passive Masse dastehen, als untergeordnete Mittel und Werkzeuge, deren Genüsse und Leiden nicht in Anschlag gebracht werden, wenn die Rechnung des sozialen Fortschritts oder Rückschritts abgeschlossen werden soll. Solange der Begriff „Masse" sich noch auf menschliche Wesen anwenden läſst, solange ist das Ziel nicht erreicht, und solange sind mehr oder weniger bedenkliche Disharmonieen zugegen. In einer Gesellschaft ist die Masse dasjenige, was nicht mit in die Organisation aufgenommen ist, was kein lebendiger und thätiger Bestandteil der Gesellschaft ist. In der Masse werden die einzelnen Persönlichkeiten verwischt und zum Verschwinden gebracht und stehen nicht als eigentümliche Kraftpunkte da. Wo es eine Masse gibt, da kommt die Persönlichkeit nicht zu ihrem Recht. Weder die Einheit noch die Mannigfaltigkeit, welche von einer vollkommnen Gesellschaft vorausgesetzt werden, kann daher vorhanden sein: die Einheit nicht, weil die Gesellschaft in

[1]) Psychologie. S. 311—323.

Teile gespalten wird, welche in keinem organischen Zusammenhang stehen, sondern einander vielleicht sogar feindlich sind; — die Mannigfaltigkeit nicht, weil die Selbständigkeit der einzelnen Persönlichkeiten verschwindet.

4. Kann dies nun aber anders sein? — Es gibt einige, welche diese Frage verneinen. Ihr Gedankengang ist etwa folgender. — Im Leben der Gesellschaft wie in dem der Natur herrschen bestimmte Gesetze, denen kein Trotz geboten werden kann. Ein solches Gesetz ist das Gesetz von dem Angebot und der Nachfrage. Es nützt nichts, die gröfste Anstrengung aufzubieten, wenn das erreichte Resultat nicht begehrt ist; für unsre Arbeit bekommen wir nur, was auf dem Markte gegeben werden kann. Unter diesem Gesetz werden besonders diejenigen leiden müssen, welche blofs mit ihrer Arbeitskraft auf dem Markte erscheinen. Diese werden keine gesicherte materielle Existenz erlangen können, und sie werden weder Zeit noch Kraft übrig haben, der geistigen Kultur teilhaft zu werden. Dies kann nicht anders sein und ist nie anders gewesen. Anderseits ist es notwendig, dafs die materielle Arbeit verrichtet wird. Die materiellen Bedürfnisse der Gesellschaft müssen von der grofsen Masse herbeigeschafft werden, damit eine kleine Schar an der geistigen Kultur arbeiten kann. Zu allen Zeiten ist die höhere Kultur nur einem kleinen Kreise zugänglich gewesen, welcher vom Glück begünstigt wurde und sich harmonisch und allseitig entwickeln konnte, ohne im Dienste der materiellen Bedürfnisse frönen zu müssen. Damit ein helles Licht auf diese Elite des Menschengeschlechts fallen kann, mufs die grofse Masse in Finsternis liegen. Es würde nicht einmal zum Glück gereichen, wenn von dem engern Kreis gar zu viel Licht über den grofsen verbreitet würde. Es ist eine natürliche Arbeitsteilung, dafs die einen denken, die andern arbeiten, und das Denken würde die Arbeit weniger gut machen oder Unzufriedenheit und Unruhe erregen und hierdurch die gesunde Ordnung stören. Dennoch geben die Auserwählten der Menge mehr, als sie von dieser empfangen, so dafs von ihrer Herzlosigkeit und Unmenschlichkeit keine Rede sein kann. Und insofern diejenigen, welche zur grofsen Masse gehören, finden, dafs das Leben, welches zu führen sie angewiesen sind, des

Lebens nicht wert sei, so müssen sie auf den Glauben de
Kirche verwiesen werden und sich mit der Hoffnung eine
jenseitigen und bessern Lebens trösten, in welchem sie Ersat
für alles hier Erlittene finden können. — Eine Auffassung wi
diese ist nicht ungewöhnlich. In besonders klassischer For
hat Treitschke dieselbe ausgesprochen. Sie ist namentlic
bei Büreaukraten und konservativen Politikern häufig.

Als Gegenteil derselben läfst sich folgende Betrachtung
weise anführen. — Die sogenannten sozialen Naturgesetze, a
welche man sich beruft, sind nur Ausdrücke einer gesellscha
lichen Ordnung, die teilweise sogar durch Gewalt und Übe
griffe hervorgebracht ist. Dafs einige Individuen in der grofs
Konkurrenz einen so bedeutenden Vorsprung haben, ist
Folge einer Ungerechtigkeit, welche zu korrigieren sein mu
Mit welchem Recht spricht man hier eigentlich von einer Or
nung der Gesellschaft? In der Konkurrenz der menschlich
Individuen herrscht eigentlich nur der tierische Kampf u
Dasein, nur in etwas maskierter Form. Die gegenwärtige G
sellschaft ist durchaus nicht auf ethische und humane Prinzip
gegründet, sondern auf Gewalt und Egoismus. Dieselbe m
gänzlich aufgelöst werden. Es mufs kahler Boden gesch
werden, dann können wir schon davon sprechen, was an
Stelle des Eingerissenen gesetzt werden soll. Während
materielle Arbeit jetzt als eine untergeordnete, dienende Kr
dasteht, mufs die Einsicht durchdringen, dafs die Arbeit
Quelle alles Reichtums und aller Kultur ist. „Der Arbeit
klasse gegenüber“ — heifst es in einem von deutschen Sozi
demokraten (Mai 1875, Gotha) aufgestellten Programm
„sind alle andern Klassen nur eine reaktionäre Masse.“

Wie es in den Wald hallt, so schallt es wieder hera
Beide Meinungen begegnen sich in der Behauptung, es beste
in der Gesellschaft ein scharfer Gegensatz, ein Dualismus,
betrachtet die eine denselben als nützlich oder jedenfalls
notwendig, die andere aber als unmenschlich und leicht lösb
wenn es nur nicht am guten Willen fehlt.

5. Der allgemeinen, oben zur Geltung gebrachten Au
fassung zufolge (III, 19—20; XIII, 1—4), soll die ethisc
Entwickelung fortsetzen, was die natürliche, mehr oder wenig

unbewufste Entwickelung eingeleitet hat. Der menschliche Wille kann nichts aus nichts schaffen, sondern nur auf der von der Natur gelegten Grundlage weiter bauen. Es gilt also, in dem Gegebnen Ausgangspunkte und Zukunftskeime zu finden. Wenn diese durchaus fehlen, so ist der Zustand hoffnungslos. Nach beiden eben hervorgehobnen Auffassungen enden wir aber in Hoffnungslosigkeit. Mit Rücksicht auf die zuerst erwähnte Auffassung ist dieses konsequent; denn da dieselbe den Dualismus in der menschlichen Gattung als einen normalen Zustand ansieht, hat sie keinen Grund, über denselben hinaus zu trachten. Der zweiten Auffassung dagegen mufs die Frage vorgelegt werden: wenn es in der gegenwärtigen Gesellschaft gar nichts gibt, was von Wert ist, woher werden dann die Kräfte geholt, um an dem neuen Aufbau der Gesellschaft zu arbeiten? Die Kräfte, welche wir verwenden, sind doch stets von der Vergangenheit erzeugt. Es ist deshalb nicht leicht zu ersehen, wie eine absolute Verdammung des historisch Überlieferten sich mit einer grofsen Hoffnung auf die Zukunft vereinen läfst.

Aufserdem finden wir einen Umstand, welchen beide Teile übersehen. Der Dualismus ist nicht so stark, wie sie denselben schildern. Wenn in der Gegenwart die soziale Frage schärfer gestellt ist als früher, so geschieht dies, wie wir gesehen haben, grofsenteils, weil das Bewufstsein von deren Bedeutung erwacht ist. Dieses Bewufstsein ist nicht auf einen einzelnen Stand oder Kreis beschränkt. Es ist, wie Stuart Mill gesagt hat, unsrer Zeit eigentümlich, dafs alle Klassen an der Debatte über die wichtigsten Fragen teilnehmen, und dafs die leidenden Klassen mehr als je ihre Stimme mit abgeben[1]). Die beiden entgegengesetzten Teile der Gesellschaft sind also doch nicht durchaus isoliert, sondern müssen auf gemeinschaftlichem Boden stehen, da sie das Problem mit einander erwägen können. Hierdurch ist die geistige Einheit der Gesellschaft behauptet und zugleich ein wesentliches Mittel zum Weiterkommen her-

[1]) Principles of political Economy. II, 1, 2. — Lassalle behauptete, seine Agitation leite ein Werk der Versöhnung ein, da sie der besitzenden Klasse wie auch der arbeitenden die Möglichkeit biete, in der Verhandlung über die soziale Frage zusammenzutreffen. (Arbeiterlesebuch, S. 54 f.)

beigeschafft. Denn die Geschichte zeigt klar, dafs keine Reform
und keine Verbesserung zum Ziele führt, wenn sie nicht au
aktive Weise von denjenigen unterstützt wird, welchen ge-
holfen werden soll. Diese wissen am besten, wo der Schu
drückt, und ohne ihr Mitwirken ist dem Drucke nicht abzu-
helfen. Weder theoretisch noch praktisch läfst sich die sozia
Frage auf fruchtbringende Weise behandeln, wenn die Arbeit
nicht selbst an der Erwägung und der Entscheidung teilnehmen
Und hierzu ist erst der Anfang gemacht. —

Von der Erwägung bis zur Entscheidung ist der Weg ab
lang, und der Trost, der sich daraus holen liefse, dafs alle
der Diskussion teilnehmen können, möchte mit Recht etw
bedenklich erscheinen. Wir müssen daher untersuchen, welc
Entwickelungsmöglichkeiten sich darbieten.

XXVI.

ENTWICKELUNGSMÖGLICHKEITEN.

1. Was eine Menschenmenge zur blofsen Masse macht, ist dies, dafs die einzelnen Persönlichkeiten keine selbständige Bedeutung erhalten, sich nicht jede für sich auf eigentümliche Weise entwickeln. Dieses Verwischen der persönlichen Eigentümlichkeiten ist aber von einem Mangel an innrer Verbindung, an einem organisierten gesellschaftlichen Leben begleitet. Die einzelnen Teile der Masse stehen einander gleichgültig gegenüber. Jeder Einzelne folgt seinen Instinkten und seinen Zwecken. Indem aber jeder Einzelne sein Interesse verfolgt, ohne dafs eine Gemeinsamkeit mit den Interessen andrer besteht, kommt es notwendigerweise zum Zusammenstofs. Jeder Einzelne will leben, ohne die Notwendigkeit einzusehen, dafs andre ebenfalls leben. Namentlich auf dem Gebiete der materiellen Güter müssen Zusammenstöfse entstehen. Ein materielles Gut kann nur einem Einzigen angehören. Was mich sättigt, das sättigt meinen Nachbarn nicht. Ich mufs seinen Selbsterhaltungsinstinkt beiseitesetzen, um den meinigen zu befriedigen, und je mehrere materielle Güter ich mir aneigne, um so weniger bleiben für ihn übrig. Ein und dasselbe Atom kann nicht ein Bestandteil meines Organismus und zugleich ein Bestandteil des seinigen sein. Es entsteht hier deshalb leicht ein Kampf aller mit allen, und es stellt sich die Aufgabe ein, die Güter so zu verteilen, wie dies von der Wohlfahrt aller erfordert wird. Die Forderung der verteilenden Gerechtigkeit (III, 9) ist eine Forderung wegen einer sozialen Organisation, in welcher die Individuen, statt sich zu

bekämpfen, sich ergänzen können. Es ist nun die gro
Frage, auf welchem Wege eine solche Organisation zu
zeugen ist, und welche Möglichkeiten einer solchen
Erfahrung uns anweist. Welche Kräfte stehen dem Mensche
geschlecht zur Lösung dieses Problems zu Gebote?

Diese Frage erwägen wir hier in der sozialen Ethik v
einer etwas andern Seite als in der Nationalökonomie. W
wollen eine ethische Wertschätzung der verschiednen Weis
anstellen, wie eine soziale Verteilung und Organisation h
zustellen ist. Die Nationalökonomie dagegen begrenzt si
mehr auf eine Untersuchung, wiefern die Möglichkeiten wi
lich vorhanden sind; dieselbe zieht die technische Seite d
Sache mehr in Betracht. Es läfst sich jedoch, wie schon v
her bemerkt (III, 14), zwischen der Ethik und der Nation
ökonomie keine scharfe Grenze ziehen, indem letztere ni
nur eine Lehre von der Erzeugung und dem Umtausch m
terieller Güter ist, sondern auch eine Lehre von deren V
teilung.

Es wird nun, wie die Erfahrung zeigt, zwei Gruppen v
Kräften geben, welche in der Richtung einer mit dem Wol
fahrtsprinzipe übereinstimmenden Verteilung und somit zuglei
in der Richtung sozialer Organisation auf dem Gebiete d
materiellen Kultur thätig sind. Teils können nämlich
individuellen Kräfte in freien, durch Gemeinsamkeit der Int
essen und durch Sympathie hervorgerufnen Associationen z
sammenwirken, teils kann der Staat mit seiner zwingend
Zentralgewalt eingreifen und eine Ordnung der materiell
Kulturarbeit feststellen. Wir behandeln jede dieser beid
Gruppen für sich. Dieselben bieten wieder verschiedne F
men dar.

a. Die Organisation der Arbeit durch freie Associatio

2. Die erste Wirkung des Freiheitsprinzips war eine a
lösende und isolierende. Die Aufstellung desselben wirk
wie eine Mine, die den alten Bau der Gesellschaft spreng
und nach dieser Katastrophe ist die Welt noch nicht z
Ruhe gekommen. Wie wir gesehen haben, betrachtete m
im revolutionären Eifer die Isolierung sogar als eine für d

Bestehen der Freiheit notwendige Bedingung. Aber die Freiheit kann sich ebensowohl zeigen, wenn es gilt, eine Verbindung mit andern zu wählen, als wenn es gilt, eine Absonderung von andern zu wählen. Die Freiheit bedeutet nur, dafs der Thätigkeit des Individuums keine willkürlichen Hindernisse entgegengesetzt werden. Die freie Association mufs gerade als eine Fortsetzung der Emanzipation aufgefafst werden. Hat die Freiheit Unglück und Übelstände herbeigeführt, so ist sie selbst — wenigstens teilweise — im stande, die Wunden, die sie beigebracht hat, zu heilen. Die Proklamation der Freiheit geschieht kraft des Wohlfahrtsprinzipes, weil der freie Gebrauch der Kräfte sowohl als Zweck wie auch als Mittel Wert hat, und ebenfalls kraft des Wohlfahrtsprinzipes mufs die Association der Emanzipation nachfolgen. Dies wird klar zum Vorschein kommen, wenn wir die geschichtlich aufgetretenen Hauptformen der Arbeiterassociationen betrachten.

3. Allererst dreht es sich darum, die Isolierung und den Streit im Kreise der Arbeiter selbst aufzuheben. Die Abhängigkeit des Arbeiters von dem Käufer seiner Arbeit hängt ja besonders mit der starken Konkurrenz der Arbeiter untereinander zusammen. Der Arbeitslohn sinkt wegen starken Arbeitsangebots. Indem die Arbeiter den Arbeitskäufern gegenüber gemeinschaftlich auftreten, sind sie im stande, ihre Bedingungen zu stellen mit Rücksicht auf den Arbeitslohn sowohl als auf die Arbeitszeit und die Arbeitsverhältnisse. Erst hierdurch werden sie wirklich freie Männer, indem es ihnen möglich wird, ihre Forderungen zur Anerkennung zu bringen. Solange die Freiheit nicht die geringste Macht besitzt, solange ist sie nur ein Wort; und die Macht wird nur durch Verbindung und Organisation erlangt.

Solche Associationen sind die Gewerkvereine, die sich namentlich in England auf eigentümliche und bedeutende Weise entwickelt haben[1]). Auch ihre Entwickelungsgeschichte bietet

[1]) Im folgenden habe ich besonders die englischen Gewerkvereine (Trades Unions) vor Augen, deren Geschichte die interessanteste und bestbekannte ist, und stütze ich mich hierbei auf Lujo Brentanos Werk: „Die Arbeitergilden der Gegenwart.“ Leipzig 1871—1872. Es gibt schwerlich irgend eine andre Schrift über die sozialen Verhältnisse der Gegen-

grofses ethisches Interesse dar. Sie hatten einen harten Kampf zu bestehen, teils mit der Staatsgewalt, welche sie nicht anerkennen wollte, teils mit der Rohheit ihrer eignen Anhänger. Man verwehrte den Arbeitern das Recht, sich um ihre gemeinschaftlichen Interessen zusammenzuschliefsen, und je mehr sie als aufser dem Gesetze stehend betrachtet wurden, um so mehr griffen sie zu Gewaltthätigkeiten, zur Zerstörung der Maschinen und zu Mordthaten. Durch die von ihnen an den Tag gelegte Klugheit und Mäfsigung haben sie es verstanden, sich allmählich Anerkennung zu verschaffen; und je mehr diese Anerkennung ihrer Ziele und ihrer Thätigkeit durchdrang, um so mehr hörte die Rohheit ihrer Anhänger auf. Ihre Bestrebungen gehen namentlich darauf aus, ein gleichmäfsiges und sichres Steigen des Arbeitslohnes zu erzielen, jedenfalls einem Rückschritt der Verhältnisse der Arbeiter vorzubeugen. Sie haben eingesehen, wie wichtig es ist, dafs der Arbeiter gewöhnt wird, gewisse Forderungen an das Leben zu stellen, für eine gewisse Lebensweise (standard of life) zu kämpfen, damit er sich nicht bis zur blofsen tierischen Selbsterhaltung hinabdrücken lasse. Ein solches Niveau wird nicht durch plötzliche und starke Schwingungen, sondern durch regelmäfsige und dauernde Verhältnisse hergestellt. Sie legen deshalb auch gröfsres Gewicht auf eine Verkürzung der Arbeitszeit, Sicherungsmafsregeln u. s. w., als auf eine Steigerung des Lohnes. Vermittelst des Überblicks über den Markt und die Arbeitsverhältnisse an den verschiednen Orten, welchen sie sich durch ihre verbreitete Organisation zu verschaffen wissen, sind sie im stande, zu entscheiden, welche Forderungen sie voraussetzlich durchführen können. Der Kampf für den Fortschritt der Arbeiter wird jetzt nicht mehr blindlings geführt, sondern auf klare Einsicht in die wirklichen Verhältnisse gestützt. Diese Organisation der Arbeiter hat wieder die Errichtung der Schieds- und Einigungskammern ermöglicht, so dafs Repräsentanten der Arbeiter und Repräsentanten der Arbeitgeber zur Erörterung gemeinsamer Angelegenheiten zu-

---

wart, welche in psychologischer und ethischer Beziehung lehrreicher wäre als dieses vorzügliche Werk.

ammentreten können. Innerhalb des einzelnen Volkes ist ier etwas Ähnliches geschehen, wie wenn statt eines Krieges n Schiedsgericht den Streit zweier Völker schlichtet.

Hiermit stehen andre Wirkungen von grofser ethischer deutung im Gefolge. — Das Selbständigkeitsgefühl des nzelnen wird aufrecht gehalten, wenn er sieht, dafs er durch ine Teilnahme an dem Gewerkverein ein Gewicht in die age legt, während er in seiner Isolierung nichts auszuchten vermag. Zugleich werden Forderungen an seine Gehicklichkeit gestellt, denn die Gewerkvereine verlangen, dafs der Teilnehmer die Arbeit erlernt habe und wirklich den wöhnlichen Tagelohn verdienen könne. Von ungeschickten rbeitern will man nichts wissen, da diese eine Herabsetzung es Lohnes bewirken. — Das kameradschaftliche Gefühl, die ympathie mit andern wächst. Der Einzelne sieht, dafs sein etragen bei und aufser der Arbeit, seine Geschicklichkeit, in Fleifs, seine Selbstbeherrschung und Sparsamkeit für viele dre als ihn selbst von Bedeutung werden. Es bildet sich usagen eine ethische Sphäre um ihn her, eine grofse Falie, als deren Glied er sich fühlt. Er lernt die Brüderlicht kennen, die früher über der „Freiheit und Gleichheit" t vergessen wurde. Er lernt seine eignen Interessen den neinsamen unterordnen. Und vermittelst der gemeinsamen fahrungen und des Überblicks über Handels- und Fabrikhältnisse, welcher die Politik der Gewerkvereine bestimmt, ält er eine klarere Auffassung von der Stellung der Arbeiter den anderen Gesellschaftsklassen, lernt sowohl seine Rechte seine Pflichten als Glied der Gattung besser kennen. — Kurz, geht hier eine ganze Erziehung vom Egoismus zur Sympathie, n blinder Rohheit zur klarschauenden Kraft, vom Kampf r friedlichen Verhandlung vor. Und dies alles geschieht f dem Wege der Freiheit. Es gibt keine bessre Antwort diejenigen, welche unsre Zeiten nur als eine Zeit der Aufsung betrachten, als ein Hinweis auf diejenige Gestaltung r Gesellschaft und diejenige ethische Entwickelung, welche er vorgegangen sind.

Natürlich haben nicht alle Gewerkvereine dieselbe Entickelungsstufe erreicht. Sowohl mit Bezug auf die Organi-

sation als auf das Verfahren machen sich große Verschiedenheiten geltend. Hier haben wir das Bild der weitest vorgeschrittnen Vereine ins Auge gefaßt. — Es läßt sich auch nicht leugnen, daß im einzelnen Übergriffe begangen werden. Für den einzelnen Arbeiter kann bei einer vom Gewerkverein beschlossnen Arbeitseinstellung ein ernstlicher ethischer Konflikt entstehen, wenn er zwischen seiner hungernden Familie und der Ehre und Wohlfahrt seines Standes zu entscheiden hat. Die Gewerkvereine sind oft streng gegen die sogenannten „Streiksprenger“ verfahren; man muß indes bedenken, daß hier verschiedne ethische Prinzipien zusammenstoßen. Wenn die Arbeitseinstellung (was freilich sehr oft zweifelhaft ist) wirklich im Interesse des ganzen Standes liegt, so ist es eine nicht zu bezweifelnde Pflicht des Einzelnen, so lange wie möglich auszuhalten. Diejenigen, welche den Krieg erklären, übernehmen eine große Verantwortlichkeit; ist der Krieg aber erklärt, so muß der Einzelne sich die unvermeidlichen Leiden gefallen lassen. Und während dieser Kämpfe sind in den engen und verborgnen Verhältnissen zweifelsohne Eigenschaften an den Tag gelegt worden, welche auf einem größern Schauplatze historische Berühmtheit erzeugt hätten. Stanley Jevons, ein nationalökonomischer Verfasser, welcher weit davon, ein unbedingter Bewundrer der Gewerkvereine zu sein, dieselben sehr scharf kritisiert, sagt über sie: „Ich bezweifle nicht, daß wenn die Geschichte der Streiks und der Arbeiterstreitigkeiten vollständig geschrieben würde, so würde diese ebenso viele Beispiele der Treue und des Heldenmuts und furchtlosen Erduldens des Elends, ja sogar des Todes, darbieten, wie mancher in der Geschichte beschriebne Krieg“[1].

Man hat gegen die Gewerkvereine den Einwurf gemacht, daß sie durch das Erstreben höhern Lohnes und günstigerer Arbeitsverhältnisse den Preis derjenigen Waren, welche Arbeiter andrer Gewerke nötig haben, in die Höhe treiben. Man fordert hier also von den Arbeitern eine Rücksichtnahme auf die Konsumenten, welche die Arbeitgeber nicht erweisen,

[1]) Trades Societies, their objects and their policy. (In der Schrift: Methods of Social Reform). S. 115.

venn sie den Preis ihrer Waren erhöhen. Man hält ihnen in Ideal vor, welches den Handelnden und Fabrikanten vorzualten einem nicht in den Sinn kommt. Aber auch hiervon ɔgesehen ist der Einwurf unbegründet[1]). Wenn der Arbeitshn für das eine Gewerk steigt, so gereicht dies auch Aritern andrer Gewerke zum Vorteil, indem die besser geellten Arbeiter in stand gesetzt werden, mehr zu kaufen. ie Folge wird also nur die, daſs ein gröſsrer Teil der natioalen Einnahme der Arbeiterklasse zugute kommt. Die vereilende Gerechtigkeit ist um einen Schritt vorgerückt. — 'ür den gesamten Arbeiterstand werden solche Vereine naürlich am besten wirken können, wenn sie viele verschiedne Zweige der Arbeit umfassen. Hierdurch werden Blick und Sympathie erweitert.

Mit gröſserm Recht würde man ihnen den Einwurf machen önnen, sie begründeten eine Aristokratie in der Arbeiterlasse, da sie nur geschickte und gelernte Arbeiter aufnehmen. ierauf ist indes zu erwidern, daſs alle soziale Entwickelung hichtenweise geschieht. Die ganze Masse läſst sich nicht ıf einmal organisieren. Es ist ein groſser Fortschritt, daſs ›rläufig die obersten Schichten an der Entwickelung teilehmen. Die Zeit der andern muſs dann später kommen. ie Geschichte schlieſst nicht morgen ab, ebensowenig wie sie stern anfing.

4. Mit all ihren Vorzügen repräsentieren die Gewerkreine doch nur die Interessen eines einzelnen Standes. Und enn sie vermittelst ihrer Organisation der Arbeiter eine Verittelung zwischen diesen und den Arbeitgebern ermöglichen, setzt eine Vermittelung stets einen vorhergehenden Streit nd Gegensatz voraus. Da nun anderseits eine Vermittelung ur dann gelingen kann, wenn sich gemeinsame Interessen achweisen lassen, so liegt die Frage nahe, ob es denn nicht reie Associationen der Arbeiter mit den Arbeitebern geben könnte, ebensowohl als freie Associationen der Arbeiter untereinander. Und solche finden wir denn auch in ler jüngsten Zeit. Kluge und sympathisch gestimmte Arbeit-

[1]) Vgl. Brentano: Die Arbeitergilden. II, S. 233—244.

geber, die sich nicht allein über die durch Streiks und Aussperrungen verursachten Verlüste ärgern, sondern auch mit Kummer die Bitterkeit und den Unfrieden erblicken, welche die gegenwärtige Ordnung der Arbeit so oft herbeiführt, haben das System eingeführt, die Arbeiter an dem Ertrag teilnehmen zu lassen, um sie hierdurch enger an ihre Wirksamkeit zu knüpfen[1]). Ein gewisser, bestimmter Teil des Reinertrags ist dem Arbeitgeber vorbehalten; von dem Reste wird eine Summe zur Verbesserung der Maschinen und Erweiterung des Betriebs abgezogen; und was dann übrig bleibt, wird in zwei Teile geteilt, deren einer dem Arbeitgeber zufällt, während der andre unter die Arbeiter nach Verhältnis des von ihnen verdienten Lohns geteilt wird. Aufserdem wird den Arbeitern Gelegenheit geboten, sich Anteile am Geschäft zu kaufen. — Dies ist wenigstens bei einigen dieser Associationen die Richtschnur.

Solche Anteilsgesellschaften sind der Initiative der Arbeitgeber zu verdanken; ihr Entstehen ist aber doch keine Gnadensache. In den zu dieser Ordnung geeigneten Gewerken, — und das sind vorzüglich diejenigen, in welchen die Zuverlässigkeit des Arbeiters bei der Ausführung der Arbeit und bei der Behandlung der Maschinen und Gerätschaften von grofser Bedeutung ist, — in solchen Gewerken wird auch dem Arbeitgeber damit gedient sein, sich in eine Association mit den Arbeitern einzulassen. Ebenso wie die Aufhebung der Leibeigenschaft den Besitzern Nutzen brachte, ebenso wird auch hier der Fortschritt lohnend sein. Gesteigerter Fleifs und gröfre Sorgfalt der Arbeiter, die Weise, wie sie einander gegenseitig kontrollieren, der Friede und das Vertrauen, welche in allen herrschen, die Vermeidung der Arbeitseinstellungen, — dies alles erzeugt materiellen und geistigen Gewinn. — Nicht nur die Arbeiter, sondern auch die Arbeitgeber sind einer Erziehung bedürftig. Die soziale Frage läfst sich ihrer Lösung nur dann näher bringen, wenn

[1]) Stanley Jevons: On Industrial Partnerships. (Methods of Social Reform. S. 122—155.) — Stuart Mill: Principles of political Economy. IV, 7, 5.

lie Arbeitgeber ihre Stellung als eine soziale Aufgabe be-
:achten, welche soziale Pflichten mit sich führt. Zu diesen
flichten gehört nicht nur diejenige, gewisse Produkte mög-
:hst gut und billig zu liefern, sondern auch diejenige, die
eine Gesellschaft, deren Spitze sie bilden, gröfsrer mate-
eller und geistiger Wohlfahrt entgegenzuführen. Die Arbeit-
:ber können eine Weise sozialen Raubbaus verderblicher
rt anwenden. So z. B. wenn sie Fabriken anlegen, eine
lenge Arbeiter heranziehen, den möglichst grofsen Vorteil aus
em Betrieb ernten — und dann das Ganze einstellen, ent-
'eder weil sie genug verdient haben, oder weil es sich nicht
ezahlt. Die Arbeiter erhalten ihren Abschied und stehen
un, vielleicht mit grofsen Familien, ohne Arbeit und ohne
rot da. Der ganze Geist, in welchem die Thätigkeit der
rbeitgeber ausgeübt wird, ist daher von gröfster Bedeutung,
ıd die Zukunft der sozialen Verhältnisse beruht deshalb
ofsenteils auf ihren ethischen Eigenschaften, und nicht allein
ıf denen der Arbeiter, wie es auf pharisäische Weise so oft
:ifst. Was verlangt wird, ist weder Wohlthätigkeit noch
ofse Aufopferungen. Das Wichtigste wird hier ein scharfer,
ın der Sympathie gelenkter Blick für die gemeinsamen In-
ressen sein. Es ist möglich, dafs es mit der Entwickelung
eser Eigenschaften lange Aussichten hat. Es ist nun einmal
, dafs die Unzufriednen sich eher verbessern als die Zu-
ednen. Und jedenfalls würde es nicht günstig sein, wenn
e Arbeiter sich darauf beschränkten, geduldig zu warten, bis
es geschähe. Hierunter würden ihre eigne Entwickelung
ıd ihre Selbständigkeit leiden. Vielleicht hat Stuart Mill
ıch recht, wenn er meint, dafs lange bevor die „höhern“
lassen hinlänglich verbessert werden könnten, um ein Schutz-
:giment ausüben zu können, würden die „niedern“ Klassen
ch so sehr verbessert haben, dafs sie sich nicht auf diese
'eise regieren liefsen.

5. Aufser den Gewerkvereinen und den Anteilsgesell-
haften müssen wir eine Art der freien Association erwähnen,
:lche noch mehr als die beiden genannten darauf ausgeht,
n Unterschied zwischen Arbeitgeber und Arbeiter, wie auch
n Unterschied zwischen intelligenter und physischer Arbeit

aufzuheben. Es sind dies die Produktivgenossenschaften, Vereinigungen von Arbeitern, welche für erspartes oder vorgeschossenes Geld selbst die Produktionsmittel ankaufen und später den Reinertrag teilen[1]). Diese Genossenschaften zeugen von der Energie, der Intelligenz und der Opferfähigkeit, welche bei den Arbeitern gefunden werden können, und sind schon deswegen eine gute Vorbedeutung für die Zukunft. Um ihr Ziel zu erreichen, unterwerfen sich die Arbeiter, welche diese Genossenschaften stiften, Entbehrungen und Beschwerden und aufserdem einem Zwang und einer Disziplin, welche Männer, die im Dienste andrer arbeiten, sich nicht würden gefallen lassen. Sie sind oft im stande gewesen, sich trotz alles von den Autoritäten entgegengestellten Widerstands emporzuarbeiten. Bei den Mitgliedern dieser Genossenschaften ist ein Interesse für die Aufklärung sowohl als auch eine Moralität erweckt, welche nicht durch Predigten oder durch Mäfsigkeitsvereine erzeugt werden könnten.

Dieselben setzen indes Eigenschaften voraus, welche wir vorläufig nur bei sehr wenigen werden antreffen können. Es hat sich erwiesen, dafs sie nur dann gedeihen, wenn der Anfang mit selbstersparten Mitteln gemacht wird, während Unterstützung durch den Staat oder durch Privatpersonen nicht günstig wirkte. Es wird — vorläufig allenfalls — nur eine kleine Elite sein, die sich auf diese Weise emporarbeiten wird. Und oft enden die glücklichen Stifter der Produktivgenossenschaften, wenn sie nicht von grofsem und andauerndem Enthusiasmus beseelt sind, als Kapitalisten und Arbeitgeber, welche unter den gangbaren Bedingungen andre Arbeiter in ihre Dienste nehmen. Erst wenn die arbeitende Klasse an Selbständigkeitsgefühl, Intelligenz und kameradschaftlicher Sympathie zunimmt, wird diese Art der Associationen allmählich gröfsre Verbreitung und Bedeutung erhalten.

6. Es liefsen sich noch verschiedne andre Arten von Associationen nennen, welche jede ihren Wert haben. So die Konsumvereine, die Baugenossenschaften, die Versicherungs-

[1]) Stuart Mill: Principles of political Economy. IV, 7, 6. — L. Brentano: Die christlich-soziale Bewegung in England. Leipzig 188[illegible]

ereine u. a. Das gröfste Interesse ist indes an diejenigen Vereine geknüpft, in welchen eine Verbesserung der Arbeitsrdnung direkter erstrebt wird. Welche Zukunft auch diesen und hnlichen Associationen beschieden sein möge, so enthält deren eschichte gewifs die bedeutendsten historischen Erfahrungen, e das menschliche Geschlecht im letzten Jahrhundert gemacht it. Diejenigen Formen der Gesellschaft, welche sich auf dem oden der Freiheit entwickeln, haben den grofsen Vorteil, ifs sie Forderungen zu verdanken sind, die sich von selbst ltend machten und nicht künstlich hervorgelockt wurden. e werden erst in kleinern Kreisen versucht, ehe sie sich in öfsern ausbreiten. Sie zeigen uns, wie die Selbstbeherrhung, die Sympathie und der Sinn für ideelle Güter erachen, sobald die Menschen gemeinschaftlich ums Dasein impfen und nicht jeder für sich mit seinem blinden Bedürfnis r Selbsterhaltung dastehen.

b. Die Organisation der Arbeit durch Eingreifen der Staatsgewalt.

7. In scharfem Gegensatz mit den Versuchen, auf dem ege freier Association über die sozialen Gegensätze hinauskommen, steht — wenigstens beim ersten Anblick — die zialistische Lehre, dafs die Staatsgewalt über alle beitsmittel verfügen und sowohl diese als alle Nahrungsd Genufsmittel verteilen müsse. Es scheint hier ein ebenso harfer Gegensatz stattzufinden, wie zwischen der Freiheit d dem Zwang. Indes tritt der Sozialismus doch nicht unter len seinen Formen in gleich grofsen Gegensatz zum Freiheitsinzipe, ebensowenig wie er unter allen seinen Formen verngt, dafs seine Ideen auf einmal vermittelst einer gewaltmen Revolution durchgeführt werden sollten[1]). — Karl

[1]) Mit Bezug auf den Sozialismus verweise ich auf folgende Schriften: . Marx: Das Kapital. — G. Adler: Rodbertus, der Begründer des issenschaftlichen Sozialismus. — Schäffle: Die Quintessenz des ozialismus. — Mehring: Die deutsche Sozialdemokratie, ihre Geschichte nd ihre Lehre. — Aufserdem auf die Abschnitte über den Sozialismus ı nationalökonomischen Handbüchern (vorzüglich Mills, Roschers und chönbergs).

Marx meint, der Sozialismus werde sich sehr schnell durchführen lassen: es habe den Kapitalisten ziemlich lange Zeit gekostet, das Volk zu expropriieren; darauf hätten aber die grofsen Kapitalisten die kleinen expropriiert, und die Expropriation einiger wenigen grofsen Kapitalisten durch die ganze Masse des Volks könne keine langwierige und schwierige Operation sein; er sagt jedoch nicht, wie diese Operation vorgehen soll. Diese Anschauung hängt mit der Theorie der Katastrophen in der Weltgeschichte zusammen: eine Form der Gesellschaft entwickele sich bis zur äufsersten Einseitigkeit und schlage eben deswegen mit innrer Notwendigkeit in das Gegenteil über. Sie übersieht indes, dafs die Geschichte uns gerade stets die vielen Mittelglieder, die successive Entwickelung zeigt, welche für das Entstehen der klar und deutlich auftretenden gesellschaftlichen Formen notwendig sind. Die erwähnte Anschauung hält sich an die Gipfel, ohne die stille, langsame Arbeit zu beachten, welche die Grundlage bildet, auf der die Gipfel ruhen. Die stille Arbeit wird in der Geschichte stets von den freien Kräften ausgeführt. Dieselbe hat nicht immer so viel Begeisterndes und Pompöses an sich, wie lärmende Staatsstreiche und Revolutionen, aber sie ist es doch, die die solide, dauerhafte Unterlage schafft. — Wollte man sich nun dennoch die Einführung einer sozialistischen Organisation durch eine Revolution denken, so würden die Wege sich von neuem teilen. Einige wollen (mit Marx) eine starke Zentralregierung für das ganze Volk, andre (mit Bakunin) wollen die möglichst grofse Dezentralisation (die Anarchie), so dafs nicht der Staat, sondern frei gebildete Arbeitergruppen („Kommunen“) über die Anwendung der gemeinschaftlichen Mittel verfügen sollten. — Wir mögen nun einen zentralisierten oder einen dezentralisierten Sozialismus denken, so verwehrt uns doch nichts, diesen als auf dem Wege friedlicher Entwickelung erreicht zu denken. Die Teilnahme der sozialistischen Arbeiterpartei an dem politischen Leben ruht auf dieser Voraussetzung, indem sie die Erreichung der Gewalt vermittelst des allgemeinen Wahlrechts erstrebt. Rodbertus dachte sich den Sozialismus von einer starken Monarchie durchgeführt; seiner Meinung nach wäre das Hohenzollerische Haus hierzu

sehr geeignet; erst in 500 Jahren würde die Zeit aber reif genug sein. — Man braucht nicht einmal an eine politische Entwickelung zu denken. Es wäre denkbar, dafs eine rein soziale Entwickelung durch den immer gröfsern Umfang und die immer festere Organisation frei gebildeter Gesellschaften zum Sozialismus führte. In letzterer Form würde der Sozialismus selbst folglich keinen Gegensatz zu den freien Associationen bilden, sondern gerade deren abschliefsendes Resultat sein. Freiheit und Zwang stehen mit einander in unversöhnlichem Gegensatz, aber Freiheit und Brüderlichkeit vertragen sich vortrefflich. Die extremsten Antisozialisten widersetzen sich jeder Association der Arbeiter, sind sie auch nicht so konsequent, sich ebenfalls jeder Association der Arbeitgeber zu widersetzen.

Ich werde hier nur diejenige Art des Sozialismus besprechen, welche verlangt, dafs die Verteilung von einer Zentralgewalt unternommen werde (diese sei nun für ein Volk oder blofs für eine Kommune gemeinsam). Wenn der Sozialismus — im Sinne des Kollektivbesitzes und der Kollektivbenutzung aller Arbeits- und Verbrauchsmittel — sich als die Frucht freier Association entwickelt, und wenn er ohne eine starke Zentralgewalt bestehen kann, so bedarf es keines nähern Beweises, dafs er eine andre menschliche Natur voraussetzt, als diejenige, welche wir kennen, und er mufs also hoffen, dafs mit der menschlichen Natur eine grofse und durchgreifende Veränderung vorgehen kann. Diese Hoffnung können wir teilen. Deren volle Verwirklichung liegt aber in weiter Ferne, und wenn gefragt wird, welche Kräfte denn eigentlich an dieser Verwirklichung arbeiten, so kann man nur auf diejenigen verweisen, welche solche freie Associationen, wie die im vorhergehenden geschilderten, ermöglicht haben.

8. Schon aus dem oben Entwickelten läfst sich ersehen, wie viele verschiedne Standpunkte das Wort „Sozialismus“ bezeichnen kann. Diejenigen, welche dieses Wort durchaus nicht ertragen können, begehen daher ein Unrecht, da sie nicht gegen alle Gesellschaftsformen, welche dasselbe bezeichnet, gleich feindlich gesinnt sein können. Anderseits läfst sich das Wort auch auf listige Weise mifsbrauchen, wenn man

es — ganz nach seiner eignen Bequemlichkeit — bald in der einen, bald in einer andern Bedeutung nimmt, und die eine Bedeutung die andre rein waschen läſst. — Auf dem Standpunkt, von welchem wir die soziale Entwickelung hier betrachten, müssen wir schon voraus in zwei Punkten mit dem Sozialismus sympathisieren: in seinem wichtigsten Grundgedanken und in den Hauptzügen seiner Kritik der gegenwärtigen Gesellschaftsorganisation.

Oft tritt der Sozialismus allerdings — sowohl heutzutage als in frühern Zeiten — als eine von Not und Haſs hervorgerufne unbändige Forderung auf, oder als ein Traum, in welchem das von dem Unglück der Zeiten gequälte und geschreckte Gemüt Ruhe gefunden hat. Er enthält aber doch einen wirklich ethischen Grundgedanken: die Idee einer verteilenden Gerechtigkeit, einer vollkommnen Gesellschaft, in welcher jedermanns Fähigkeiten und Bedürfnissen ihr Recht wird. Namentlich in unserm Jahrhundert tritt er als nützliches Gegengewicht des einseitigen Individualismus auf, welcher die Gesellschaft in isolierte Individuen spaltet. Er behauptet in der That den eigentlichen Grundgedanken der sozialen Ethik: die Stellung des Individuums in der Gesellschaft sei durch den Nutzen der ganzen Gesellschaft (den eignen des Individuums einbegriffen) zu bestimmen. — Und von diesem Grundgedanken aus unterwirft der Sozialismus die gegenwärtige gesellschaftliche Organisation einer scharfen Kritik. Was die Selbstprüfung und Selbsterkenntnis dem einzelnen Menschen, das ist der Gesellschaft eine solche Kritik. Sie legt die Miſsstände und Leiden bloſs, und dies ist die erste Bedingung, um denselben abzuhelfen.

Man kann aber den Grundgedanken und die Kritik anerkennen, ohne die Mittel und Wege anzuerkennen, durch welche der Gedanke verwirklicht und eine Abhilfe der Miſsstände bewerkstelligt werden sollen. Eins ist, die Krankheit nachweisen, etwas andres, das Heilmittel angeben. Und derjenige Sozialismus, welcher der Staatsgewalt die Verteilung überträgt und das Problem als hierdurch gelöst betrachtet, gerät in den stärksten Widerspruch mit sich selbst und mit aller psychologischen und historischen Erfahrung.

9. Unter allen Verhältnissen übt die Staatsgewalt grofsen Einflufs auf die Verteilung der Arbeits- und Verbrauchsmittel ıs, und insoweit würde man sagen können, jede Verfassung i ein relativer Sozialismus. Es wird sich überhaupt als eine ımöglichkeit erweisen, der Thätigkeit des Staates absolute enzen abzustecken. Das Wesen des Staates ist kein unverlerliches; dasselbe entwickelt sich mit der menschlichen tur und mit den historischen Verhältnissen, und niemand ın sagen, wie der künftige Staat einst beschaffen sein wird. ınn man der Staatsgewalt aber alle Verteilung überträgt, zt man bei denjenigen Menschen, welche die Staatsgewalt ıüben (und diese wird ja immer von bestimmten Menschen ;geübt), Eigenschaften voraus, welche besessen zu haben n ihnen bis jetzt nicht nachsagen kann. Wie können ınschen so vollkommen werden, dafs sie eine so ungeheure walt nicht mifsbrauchen sollten, wenn sie, wie die Geschichte genugsam bezeugt, schon die geringere Gewalt mifsbrauchen, e bisher den Regierenden anvertraut gewesen ist? Es ist arakteristisch, dafs man in England, dem Lande, welches t der Anwendung der Staatsgewalt die schärfste Kontrolle lten kann, die gröfste Abgeneigtheit zeigt, deren Bereich erweitern. In keinem andern Lande hat der eigentliche zialismus so geringen Anschlufs unter den Arbeitern, wie in ıgland. — Wenn die Menschen so gut werden, wie der zialismus es voraussetzt, so wird die soziale Frage schon s der Welt geschafft sein, und man wird dann keiner ornisierten Staatsgewalt bedürfen. Der Sozialismus ist eine Art chimie. Er macht Gold, aber aus demjenigen Golde, welches selbst in die Kolbe legt. Nur deshalb kann das Bild der ıkunft, welches er malt, etwas andres werden, als ein Bild er entsetzlichsten Tyrannei.

Nicht nur moralische Vollkommenheit, sondern auch Allissenheit müfsten in dem sozialistischen Staate die Träger er Staatsgewalt besitzen. Um die Arbeit und den Ertrag erteilen zu können, müfsten sie die Fähigkeiten und Bedürfisse der verschiednen Individuen kennen. Aber sowohl die ähigkeiten als die Bedürfnisse erleiden eine fortwährende ntwickelung, und am besten kann das Individuum dieselben

entdecken, wenn es ihnen nur gestattet wird, sich so frei
möglich zu entwickeln, damit sie geprüft werden können.
Staat hat zwar auch jetzt die Aufgabe, die zu gewissen T
tigkeiten am besten geeigneten Individuen zu wählen und v
schiednen Bedürfnissen entgegenzukommen. Es gibt aber w
nur wenige, welche meinten, derselbe führe diesen Auft
bis zu einem solchen Grad der Vollkommenheit aus, dafs m
ohne zwingende Gründe wünschen möchte, der Auftrag
strecke sich über alles. Und wie der Staat jetzt gestellt
kann er sich auf den freien Entwickelungstrieb, die f re
Initiative der einzelnen Individuen stützen: er kann unter ei
jenigen wählen, welche sich aus freiem Antrieb in einer ge-
wissen Richtung entwickelt haben. Überdies mufs er auf
vielen Gebieten mit privaten Unternehmungen konkurrieren.
Wenn diese Korrektive wegfallen, wird die Aussicht noch
geringer, dafs die Wahl und die Verteilung sollten gelingen
können.

Speziell mit Rücksicht auf die Verteilung des Ertrags entsteht hier die grofse Frage, was eine gerechte Verteilung denn eigentlich sagen will. Die sozialistischen Verfasser teilen sich hier in zwei Gruppen, indem die einen den Anteil des Einzelnen durch die geleistete Arbeit, die andern die Verteilung durch das Bedürfnis des Einzelnen bestimmt wissen wollen. Ersterer Standpunkt ist in dem Satze St. Simons ausgedrückt: „Chacun doit être classé selon sa capacité et retribué selon ses œuvres!“ — letzterer in den Worten des Gothaer Programms: „Jedem nach seinen vernunftgemäfsen Bedürfnissen!“ — Im ersteren Falle trifft man nicht nur die Schwierigkeit an, unter die verschiednen Arten materieller und geistiger Arbeit, deren die Gesellschaft bedarf, gleichmäfsig zu teilen, sondern es wird auch vorausgesetzt, dafs die Teilung der Arbeit auf rechte Weise geschehen sei, so dafs jeder die seinen Fähigkeiten entsprechende Arbeit erhalten habe; sonst ist ihm nicht damit gedient, nach seiner Arbeit gelohnt zu werden. Und endlich: woher weifs man, ob der Wert des Ertrags der angewandten Arbeit entspricht? Es kommt ja doch darauf an, ob das Arbeitsprodukt hinlänglichen Wert für den Konsum hat, d. h. ob es wirkliche Bedürfnisse der Gesellschaft befriedigt.

Deshalb kann man die Arbeit nur dann lohnen, wenn man die Bedürfnisse regulieren kann. Erstere Theorie mufs also ebensowohl wie letztere dem Staat die Gewalt geben, die Bedürfnisse der Individuen zu bestimmen. — Wenn die letztere Theorie die Verteilung nach den vernunftgemäfsen Bedürfnissen jedes Einzelnen bestimmen will, so ist es klar, dafs nicht die eigne Vernunft des einzelnen Individuums zu entscheiden hat, ob seine Bedürfnisse „vernunftgemäfs“ sind. Dies mufs die Vernunft der Handhaber der Staatsgewalt thun, und die einzelnen Individuen werden also unmündig gemacht.

10. Ein Haufe von Individuen, die nicht das Recht haben, zu entscheiden, welche Fähigkeiten oder welche Bedürfnisse sie besitzen, und die es sich gefallen lassen müssen, nach einem von Autoritäten festgestellten Schema zugeschnitten zu werden, — ein solcher Haufe von Individuen ist eine blofse Masse, keine organisierte Gesellschaft. Und es ist gleichgültig, ob man sich die künftigen Lenker der Gesellschaft mit dem Simonismus als Genies denkt, oder als Idioten — ob man sie als alleinherrschende Monarchen und Diktatoren oder als aus der Wahl des gesamten Volks hervorgegangen denkt. Was dem Leben seinen Wert gibt, die freie Entwickelung der Vermögen und Triebe, ist jedenfalls weggefallen.

Der Trieb, zu entscheiden, welche Fähigkeiten und Bedürfnisse man besitzt, und welche derselben der Entwickelung und Befriedigung würdig sind, ist kein blofs egoistischer. Er ist, wie wir gesehen haben, eine Bedingung, damit produktive Kräfte in der Gesellschaft zu finden sind, welche etwas Neues erzeugen können und sich nicht fortwährend im alten Geleise bewegen. Selbst die gewohnheitsmäfsige Thätigkeit wird nur dann auf rechte Weise ausgeübt, wenn das Individuum selbst sich für dieselbe bestimmt. Gilt es aber, neue Wege einzuschlagen, so ist die Befriedigung, seiner eignen Initiative zu dem, was man für gut und nützlich ansieht, gefolgt zu haben, oft der einzige erworbne Lohn. Grofse Erfinder bekümmern sich oft gar nicht um den Vorteil, den sie selbst aus ihren Erfindungen ziehen könnten, und sie werden denn auch oft genug um denselben betrogen. Was ihnen das Leben vergällt und das Schicksal hart macht, das sind die Hindernisse,

die sich dem freien Gebrauch ihrer Kräfte in der von ihnen gewünschten Richtung entgegenstellen. Wie wird es dann aber gehen, wenn alle Arbeitsmittel von der Staatsgewalt in Beschlag genommen werden! Woher dann die Mittel zu den privaten Experimenten nehmen, denen die Kultur so viel, wenn nicht alles, verdankt? — Schäffle hat allerdings behauptet, man thue dem Sozialismus Unrecht, wenn man meine, derselbe hebe notwendigerweise alle freie Bewegung und alle freie Verfügung über materielle Güter auf. Er sondert scharf zwischen Genufsmitteln und Produktionsmitteln und sucht nachzuweisen, der Sozialismus hebe das Eigentum nur als Produktionsmittel, nicht aber als Genufsmittel auf. Über die uns in der sozialistischen Gesellschaft zufallenden Genufsmittel könnten wir frei verfügen. Wir könnten eingenommenes Geld aufsparen, um es zu unsern eignen privaten Zwecken zu gebrauchen, oder um andern Gaben und Hilfe zu geben. Der Spielraum, den die freie Bewegung hier erhält, ist jedoch nicht grofs. Der Verbrauch des Aufgesparten geschieht mit grofser Schnelligkeit, wenn es mir nicht erlaubt ist, dasselbe dadurch fruchtbar zu machen, dafs ich es andern überlasse, die dessen bedürfen. Wenn diese mir für die Erlaubnis, meine Ersparnisse zu gebrauchen, während der Zeit, auf welche ich ihnen den Gebrauch überliefse, eine gewisse Vergütung gäben, so könnte ich diese Zeit zu Beschäftigungen anwenden, welche nicht unmittelbar produktiv wären, obgleich sie ernstliche und langwierige Arbeit erforderten. Im sozialistischen Staate, welcher allen Zins verbietet, wird nur für solche Beschäftigungen Raum sein, welche der Staat begünstigen will. Nicht nur die individuelle Produktion wird wegfallen, sondern auch der individuelle Genufs wird in gewissen engen Grenzen gehalten werden. Es werden sich keine freieren und eigentümlichen Richtungen und Bestrebungen bilden können, wenn aus der Hand in den Mund und nach dem Gutdünken der Staatsgewalt gelebt wird. Zinsen sind allerdings eine Einnahme, die der Besitzer erhält, ohne sie augenblicklich selbst zu produzieren; dieselben haben aber die soziale Bedeutung, dafs sie andre Thätigkeiten als die augenblicklich nutzenbringende ermöglichen und die Sparsamkeit begünstigen. Der Sparsame weifs jetzt,

dafs er nicht nur die Sicherstellung seiner eignen Existenz erlangen, sondern auch die von ihm geschätzten Interessen und Bestrebungen auf dauernde Weise fördern kann. Im sozialistischen Staate (so wie Rodbertus denselben geschildert hat) erhält der materielle Arbeiter nicht den ganzen Wert des Produktes; ein Teil wird für die Ausüber der nicht materiellen Arbeit abgezogen; diese sind dann aber durchaus von der verteilenden Staatsgewalt abhängig. Wenn dieser Teil des Wertes des Produkts, statt der Staatsgewalt zur ausschliefslichen Verfügung zu stehen, privaten Besitzern zufiele, wären offenbar die Möglichkeiten einer guten und fruchtbringenden Anwendung vermehrt. Zinsen lassen sich natürlich zum Müfsiggang mifsbrauchen; aber alles Verfügungsrecht läfst sich mifsbrauchen — auch das des Staates! — Ebenso wie der Sozialismus eine Menschheit voraussetzt, welche vollkommne Regenten aufstellen kann, ebenso setzt er auch eine Menschheit voraus, deren Lust zur Thätigkeit und deren Erfindungsvermögen nicht deshalb geschwächt werden, weil ihre Initiative vernichtet und ihre Bedürfnisse von andern bestimmt werden.

Ja, wir können noch hinzusetzen: jener Trieb ist von dem eigentlich ethischen Streben unzertrennlich. Ethisch ist nur dasjenige Wollen und Handeln, welches von der eignen freien Überzeugung des Individuums ausgeht, und in welchem dasselbe sich seiner innern Eigentümlichkeit gemäfs äufsert. Der freie Spielraum der Kräfte und Triebe ist daher ein ethisches Lebensbedürfnis. Eine äufsre Regulierung kann nur erziehende und vorübergehende Bedeutung haben, kann aber keine Form des idealen Gesellschaftslebens sein.

11. Es ist ein sozialistischer Hauptsatz, dafs die Arbeit die Quelle alles Reichtums und aller Kultur sei. Das Gothaer Programm beginnt mit diesem Satze. Derselbe enthält indes eine gewisse Zweideutigkeit, welche auch in dem Worte „Arbeiter“ liegt. Es gibt ja nicht nur materielle, sondern auch geistige Arbeit. Und wenn wir auch bei der Betrachtung der materiellen Kultur vorzüglich die materielle Arbeit vor Augen haben, so hat es sich doch erwiesen, dafs die veränderte und verbesserte Stellung, welche die der materiellen Kultur dienstbare Arbeit in der neueren Zeit einnimmt, mit

dem Umstande zusammenhängt, dafs die moderne Indust
in so ausgedehntem Mafse eine Anwendung der Ergebni
der modernen Wissenschaft ist. Die materielle Arbeit se
hier also geistige Arbeit, die Arbeit des Muskels diejenige
Hirns voraus. Diejenigen Versuche, Gedanken und Plä
welche die geistige Arbeit erzeugt hat, haben zahllosen ma
riellen Arbeitern genug zu thun gegeben. Man wird da
keine Gesellschaftsorganisation durchführen können, wenn m
wie die Programme von Gotha (1875) und Gent (1877),
mit anfängt, die arbeitende Klasse (unter welcher die ma
riellen Arbeiter verstanden werden; das Genter Progran
nennt dieselben das Proletariat) als das Gegenteil aller ande
Klassen aufzustellen. Dies mag in der Hitze des Kampf
berechtigt sein; wenn aber das Gefühl des Gegensatzes u
der Sonderung von der übrigen Gesellschaft gar zu stark g
nährt wird, so wird der einzige Weg zu bessern Zuständ
versperrt.

Nicht die physische Arbeit allein ist die Quelle des Rei
tums und der Kultur. Die gröfste Kulturarbeit wurde
dem geistigen Gebiet ausgeführt. Natürlich müssen die ma
riellen Bedürfnisse befriedigt werden, damit man arbei
kann. Und viele geistige Arbeiten sind materieller Hilfe
dürftig. Ohne den Balgentreter wäre der Organist hilfl
Der Balgentreter ist aber denn doch nicht „die Quelle“
Musik. — Der Sozialismus setzt auch freies Denken u
Forschen und öffentlichen Unterricht auf sein Programm.
mufs daher anerkennen, dafs die gesamte geistige Atmosphä
in welcher der Arbeiter lebt, für diesen von gröfster Bed
tung ist. Der einsamste Forscher kann Gedanken in die W
hinaussenden, die wegen ihres Einflusses auf die allgeme
Lebensauffassung und auf die öffentliche Meinung den Ga
der Kultur in weit höherm Mafse bestimmen können, als
materielle Arbeit vieler Tausende es vermag. Dies verh
sich nun einmal so, und keine Programme können es v
hindern. Soll die künftige Entwickelung in gesunder Ri
tung vor sich gehen, so mufs man danach trachten, den A
stand zwischen materieller und geistiger Arbeit zu verminde
Solches Trachten kann aber nicht gelingen, wenn der Gegens

der Arbeiterklasse zu allen andern Klassen so scharf betont wird, wie dies gewöhnlich geschieht. — Es mufs zugegeben werden, dafs die „andern“ Klassen, diejenigen Klassen, welche bisher fast ausschliefslich so gestellt waren, dafs sie geistige Arbeit übernehmen konnten, nicht immer so gegen die Arbeiterklasse verfahren sind, wie ihre Pflicht es gebot. Vorurteile verschiedner Art und Mangel an Sympathie haben sie verhindert, das Recht der Arbeiter anzuerkennen. Hierin liegt die wichtigste Ursache des Mifsverhältnisses. Wir fragen hier aber nicht zunächst nach der Ursache. Wir diskutieren die sozialistische Theorie und machen derselben den Vorwurf, sie stelle einen schärfern Gegensatz auf, als sein soll und zu sein braucht.

Es mufs auch bemerkt werden, dafs in der eignen Klasse der materiellen Arbeiter ein ähnlicher Gegensatz zum Vorschein kommt, wie derjenige, welcher bisher zwischen materiellen und geistigen Arbeitern bestand. Die Gewerkvereine, denen die Arbeiterklasse so viel verdankt, haben ihr Ziel nur deswegen erreicht, weil sie den Unterschied zwischen gelernten und ungelernten Arbeitern wahrten. Ihre Organisation umfafst nur diejenigen, welche das Gewerk erlernt haben. Das Haus kann allerdings nicht ohne Handlanger erbaut werden, aber die Maurer würden doch gewifs Anstofs daran nehmen, wenn die Handlanger ein Programm ausstellten, dem zufolge die Handlangerarbeit die eigentliche Ursache der Errichtung des Hauses wäre. — Es entsteht hier eine neue soziale Frage im eignen Kreise der Arbeiter, und wir erhalten wieder eine Lehre, wie unmöglich es ist, die soziale Frage ein für allemal zu lösen. Diese wird die Gattung in unabsehbarer Zukunft begleiten.

12. Dafs das Problem stets wieder von neuem aufgestellt werden wird, steht vorzüglich mit einem Umstand in Verbindung, welchen die Sozialisten (sogar die wissenschaftlichsten, wie Rodbertus) gewöhnlich beiseite schieben[1]), mit dem Naturinstinkte nämlich, welcher die Neigung eines stärkern Bevölkerungszuwachses, als der jezeitigen Vermehrung

[1]) Vgl. H. Soetbeer: Die Stellung der Sozialisten zur Malthusschen Bevölkerungslehre. Berlin 1886.

der Nahrungsmittel entspricht, bewirkt. Sollte Malthus
Neigung auch übertrieben haben, so ist hier doch off
eine Kraft thätig, die uns stets von neuem aus jedem G
gewichtszustande, den man sich möchte hervorgebracht de
treiben wird. (Vgl. XXV, 2). Wenn es gelingen sollte,
Organisation zu schaffen, bei welcher jedermann der Zu
ruhig entgegensehen könnte, so würde diese Ruhe sich
anderm dadurch an den Tag legen, daſs zahlreiche Fa
gestiftet würden, so daſs bald wieder eine überflüssige Ar
kraft erschiene, daſs der Hände mehr würden als der A
der Munde mehr als der Nahrung. Dies ist eine ein
Folge derselben Ursache, welche bewirkt, daſs auch jet
Zahl der Ehen steigt, nicht nur, wenn die Kornpreise f
sondern schon, wenn nur Aussicht hierzu ist, oder überl
wenn eine hoffnungsvolle Stimmung herrscht[1]).

Die sozialen Verhältnisse werden zu jeder Zeit best
durch das Verhältnis zwischen dem Zuwachs der Bevölk
und dem Maſse, in welchem vermehrte Klugheit und E
die Produktivität der Erde vermehren können. Wenn
schiedne Kräfte zusammenwirken, wird eine rhythmisch
wegung entstehen, indem bald die eine, bald die andre
gung die Oberhand gewinnt. Ein Dasein, welches k
solchen rhythmischen Wechsel unterworfen wäre, kenne
nicht und verstehen wir nicht. Es sind die verschi
Kräfte und die Weise, wie sie mit einander ringen, di
Leben zu einem Kampf machen und Schmerzen verurs
namentlich jedesmal, wenn der Ausschlag der Schwing
gröſser wird. Es ist nicht gesagt, daſs die Menschen
stets dieselbe starke Vermehrungsneigung mit sich b

[1]) „So pflegt nach einer guten Ernte die Zahl der Trauunge
Geburten beträchtlich zuzunehmen; ebenso umgekehrt nach sc
Miſsernten sich zu vermindern. Im ersten Falle ist es noch me
Hoffnung, welche zu neuer Familiengründung antreibt, als der wi
Besitz; daher man die stärkste Zunahme nicht sowohl bei den a
niedrigsten Kornpreisen findet, sondern bei denen, welche gegen ei
hergegangenes Miſsjahr am auffälligsten abstechen.“ Roscher: Die
lagen der Nationalökonomie. § 240. — Vergl. hiermit meine Psych
S. 348 ff.

wird; eine entscheidende Veränderung in dieser Beziehung liegt uns indes zu fern, als dafs sie ethische Bedeutung für uns haben könnte. Durch den harten Kampf mit den gegebnen Verhältnissen hat die Menschennatur sich bis zur heutigen Stufe entwickelt; dieser macht die strengen Forderungen an Selbstbeherrschung, Klugheit und Sympathie notwendig; und vorläufig werden, soweit wir sehen können, die Verhältnisse sich nicht verändern. (Vgl. mit dem hier Entwickelten XI, 10; XVII, 2 und XXV, 2).

13. Die sozialistische Theorie ist eine entschieden idealistische Theorie, insofern sie auf der Überzeugung ruht, der menschliche Wille vermöge es, der Bildung einer harmonischen menschlichen Gesellschaft alle Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Er betrachtet ja die Arbeit als die Quelle alles Reichtums und aller Kultur, und sieht von allen Naturursachen ab, welche den Lauf der Quelle fördern oder hemmen könnten. Wegen dieses Idealismus, der seine Hoffnung und Begeisterung nicht durch ängstliche Rücksichten auf die von der Natur und der Geschichte gegebnen Bedingungen schwächen läfst, ist der Sozialismus mit dem Besten des Gedankenganges des 18. Jahrhunderts verwandt, obschon er anderseits wegen seines Anti-Individualismus eine Reaktion gegen das 18. Jahrhundert bezeichnet. Wie viele theoretische Irrtümer und Illusionen man dem Sozialismus auch möchte nachweisen können, so tritt derselbe in der Praxis dennoch als eine der bedeutendsten ethisch-sozialen Bewegungen der Gegenwart auf. Er hat es verstanden, die Arbeiter zu erwecken und zu begeistern; er hat ihre Gedanken auf Ideale und Aufgaben gelenkt, welche weit mehr umfassen, als den engen Kreis, in welchem sich der isolierte individuelle Selbsterhaltungstrieb bewegt. Ohne ein grofses Zukunftsbild kann keine soziale Bewegung vorgehen. Die Schattenseiten und Illusionen dieses Bildes werden sich während der ferneren Entwickelung korrigieren lassen. Der Sozialismus mufs zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit sondern lernen. Das Ideal braucht seine anspornende Kraft nicht zu verlieren, weil man die wirklichen Verhältnisse nicht verhüllt und übersieht. Und namentlich mufs er lernen, dafs, wenn er eine Zukunft hat, so kommt

diese wesentlich durch die freie Arbeit und die freie Association, wenn der Staat auch in weit höherm Maſse, als wir uns zu denken gewohnt sind, schützend, helfend, ausgleichend und erziehend hinzutreten kann.

14. Wie schon berührt (9), greift die Staatsgewalt ununterbrochen in die soziale Entwickelung ein, auch wo man sich dessen nicht deutlich bewuſst wird. Es gibt keine einzige Seite der politischen Organisation (Verfassung, Verwaltung, Finanz-, Rechts- und Militärwesen, Kirchen- und Unterrichtswesen), die nicht auf irgend eine Weise von bestimmendem Einfluſs auf die Organisation der Arbeitsverhältnisse wäre. Ein groſser Fortschritt würde es schon sein, wenn man sich dieser Sache deutlicher bewuſst würde, so daſs diese äuſserst wichtige Seite bei politischen Fragen mehr hervorgezogen würde. Indes gibt doch erst die soziale Bedeutung der politischen Fragen denselben wirkliches Interesse. Wird diese Bedeutung ganz auſser Augen gelassen, so ist der politische Streit entweder ein rein persönlicher Streit um die Macht oder ein Streit um bloſse Förmlichkeiten. — Wir werden hier einige Punkte nennen, an welchen der Staat ohne Verletzung des Freiheitsprinzips rücksichtlich der Organisation der Arbeit und der Verteilung des Ertrags viel ausrichten kann.

a) Allererst ist die Forderung hervorzuheben, daſs einfach Gerechtigkeit erwiesen werde. Die groſsen Diebe sind noch in vielen Beziehungen besser gestellt als die kleinen. Man betrachtet mit miſstrauischen Blicken Bewegungen in den Kreisen der Arbeiter, welchen man in andern Kreisen der Gesellschaft keine Hindernisse entgegensetzen würde. Der Widerstand, der dem Recht der Arbeiter zur persönlichen Freiheit und ihrem Versammlungs- und Vereinigungsrecht geleistet wurde, hat sie den herrschenden Ständen gegenüber nicht freundlich stimmen können. Zu seiner Zeit klagte Adam Smith darüber, daſs die Meister Vereine zur Erniedrigung des Arbeitslohnes bilden durften, während es den Arbeitern nicht erlaubt war, sich dahin zu vereinen, daſs sie nicht unter einer gewissen Bezahlung arbeiten würden[1]. Di

[1] Wealth of Nations. I, 10.

neueste deutsche Gesetzgebung erteilt auf ähnliche Weise den Arbeitgebern das Recht, Innungen zu bilden, nicht aber den Arbeitern das Recht, entsprechende Vereine zu bilden, und das viele Reden von einer Wiedererrichtung der alten Zünfte geht in der That darauf aus, die Arbeiter von den Arbeitgebern abhängig zu machen[1]).

b) Der Staat hat es als seine Pflicht anerkannt, die Freiheit, Gesundheit, Sicherheit und Moralität der Arbeiter vor der Willkür der Arbeitgeber zu schützen. Nach einem harten Kampf ging — in England zuerst — das sogenannte Fabrikgesetz durch, welches die Sicherheits- und Gesundheitsmafsregeln in Fabriken und Bergwerken reguliert, die Dauer der Arbeitszeit bestimmt, für die Arbeit der Frauen und Kinder Grenzen und nähere Bestimmungen feststellt, das Auszahlen des Arbeitslohns in Wirtshäusern verbietet und dessen Bezahlung in barem Gelde verlangt[2]). — Wie es sich erwiesen hat, dafs die freie Arbeit produktiver ist als die Sklavenarbeit, so hat es sich auch ergeben, dafs die günstigern Bedingungen, welche dieses nach englischem Muster auch in andern Ländern durchgeführte Gesetz den Arbeitern verschaffte, weit davon, der Produktivität zu schaden, dieselbe gerade vermehrt hat. Dasselbe hat nicht nur, wie sogar Karl Marx zugibt, die „physische und moralische Wiedergeburt“ der Fabrikarbeiter bewirkt; sondern die gröfsre Frische und Kraft, mit welcher jetzt gearbeitet werden konnte, vermehrte oft sogar die Produktivität der Arbeit. Selbst die Arbeitgeber fanden ihre Rechnung dabei und gaben den frühern Widerstand gegen das, was sie — bezeichnend genug — einen Eingriff in ihre persönliche Freiheit nannten, auf. — Besonders die Beschränkung der Arbeitszeit ist von grofsem Nutzen gewesen, und zwar sowohl für die Arbeitgeber als für die Arbeiter. Wie die englischen Fabrikinspektoren in einem Bericht sagen, hatten die Herren früher keine Zeit, an etwas

---

[1]) L. Brentano: Die gewerbliche Arbeiterfrage (Schönbergs Handbuch I.) S. 931 f. 970.

[2]) Gneist: Das Self-Government in England. 3. Aufl. S. 314 f. — L. Brentano: Die gewerbl. Arbeiterfrage (Schönbergs Handbuch I.) S. 973. — K. Marx: Das Kapital. 2. Aufl. I, S. 224—314.

andres als an Geld zu denken, und die Arbeiter keine Zeit, an etwas andres als an Arbeit zu denken. Die lange Arbeitszeit machte die Arbeiter zu rein physischen Wesen, indem alle ihre Mufse zum Schlafen und Ruhen daraufging, um wieder mit frischer Kraft angreifen zu können. Fichte hat mit Recht gesagt, der wahre Reichtum eines Volks sei die Mufse, die allen nach vollbrachter Arbeit bleibe[1]). Denn die Zeit, die an der Arbeit für die materiellen Bedürfnisse erspart werden kann, läfst sich zu höherer und freierer Entwickelung, zu edlem Lebensgenufs, zur Thätigkeit im Dienste der ideellen Kultur und zur Pflege des Gefühls, man sei doch etwas mehr als ein Rad einer grofsen Maschine, verwenden. — Es kommt natürlich darauf an, wie die Mufse benutzt wird, und man kann sich nicht darüber wundern, dafs dieselbe nicht gleich oder immer auf beste Weise benutzt wird. Der Trieb nach höherer Entwickelung mufs erweckt und die Mittel zu derselben müssen herbeigeschafft werden. Hier wird das Unterrichtswesen, sowohl das vom Staate geleitete als das von freien Kräften bewegte, von gröfster Bedeutung, und nicht zum wenigsten alles, was gethan werden kann, um den Sinn für Kunst- und Naturschönheit zu verbreiten und zu befriedigen. Durch die Teilnahme am politischen Leben wird das Gefühl von bürgerlichen Pflichten und Rechten, wie auch das Gefühl, dafs man im Dienste der gesamten Gesellschaft arbeitet, entwickelt.

c) Der Staat kann ferner durch die Organisation des Finanz- und Steuerwesens einen ausgleichenden Einflufs auf die sozialen Gegensätze ausüben. Man hat sogar[2]) eine neue Periode der Geschichte des Steuerwesens von der Zeit datiert, da man anfing, diese ausgleichende und verteilende Wirkung der Steuerorganisation als einen Hauptgesichtspunkt hervorzuheben. Es ist die „sozialpolitische" Steuertheorie, die diesen

---

[1]) System der Rechtslehre (1812). Nachgelassene Werke II, S. 543. — Vgl. L. Brentano: Die Arbeitergilden der Gegenwart II, S. 356: „Die Frage nach der Länge des Arbeitstages ist eine Frage nach dem Stand der Zivilisation."

[2]) Adolf Wagner: Direkte Steuern (Schönbergs Handbuch III.) S. 169. 259. Vgl. auch Ihering: Der Zweck im Recht. 2. Aufl. I, S. 533.

Gesichtspunkt nebst dem rein finanziellen anlegt. — Hierher gehört auch eine stärkere Besteuerung des Erbes und Abschaffung des Erbens durch Seitenlinien.

d) Einen Schritt weiter führt die Frage, ob und wiefern der Staat Versicherungsanstalten für die Arbeiter errichten soll. Wenn es dem Arbeiter zur Zwangssache gemacht wird, solche Anstalten zu benutzen, so wird er leicht seiner persönlichen Unabhängigkeit beraubt. Denn wenn der Staat ihm nicht anhaltende Arbeit zu einem gewissen Lohn garantieren kann, so kann eine Schwingung der Verhältnisse ihn arbeitslos und folglich unfähig machen, seinen Beitrag zu bezahlen, wodurch er wieder sein früher eingesetztes Geld verliert. Es wird dann in der Gewalt des Arbeitgebers stehen, ihm Bedingungen aufzulegen, welche er nicht dulden würde, wenn er nicht befürchtete, seine frühern Beiträge zu verlieren[1]). Der Staat wird hier, wie an so vielen andern Punkten, gewifs am besten wirken, wenn er indirekt wirkt, so dafs er diejenigen Organisationen, welche sich durch freie Association der Arbeiter selbst entwickelt haben, unterstützt und kontrolliert.

e) Endlich werden wir bis an die Grenze des Sozialismus geführt, wenn wir fragen, wiefern der Staat den Produktivgesellschaften Unterstützung gewähren soll. Wie oben erwähnt hat es sich erwiesen, dafs man mit solchen Unterstützungen sehr behutsam vorgehen mufs, da diejenigen Gesellschaften am besten gediehen, welche sich ausschliefslich auf Selbsthilfe stützten. Es ist aber nicht unmöglich, dafs eine Weise zu finden wäre, wie die Hilfe des Staates benutzt werden könnte, ohne Mifsstände herbeizuführen. —

Die nähere Entwickelung und Begründung der eben genannten Punkte (und andrer, die man hinzufügen könnte) liegt der Nationalökonomie ob. Hier wurden sie nur angeführt, weil sie alle eine ethisch-soziale Auffassung des Staates und der Thätigkeit desselben, wie auch die Erkenntnis voraussetzen, dafs Staatshilfe und Selbsthilfe einander nicht ausschliefsen. Es

---

[1]) L. Brentano: Die gewerbl. Arbeiterfrage (Schönbergs Handbuch I.) S. 985 f.

kommt nur darauf an, das rechte Verhältnis derselben herzustellen. Das Gebiet der freien Kräfte ist das eigentlich produktive, dasjenige, auf welchem die Initiativen gedeihen; der Staat kann demjenigen, was sich selbst emporgearbeitet hat, nur Schutz, Form und materielle Stütze verleihen. Das Verhältnis zwischen Staatshilfe und Selbsthilfe muſs gerade das Umgekehrte dessen sein, was der Sozialismus, in sonderbarer Übereinstimmung mit der Bureaukratie und dem Absolutismus, feststellt.

15. Der Sozialismus hebt das private Eigentum nicht absolut auf, sondern beschränkt dasselbe auf Verbrauchs- und Genuſsmittel. Nur dann wäre ein vollständiger Widerspruch zwischen dem privaten Eigentum und dem Sozialismus, wenn man das Eigentumsrecht als ein unbedingtes annehmen würde. Ein unbedingtes Eigentumsrecht läſst sich aber nirgends in der Geschichte nachweisen. Die Idee des unbedingten Eigentumsrechtes ist eine Phantasie, welche der Individualismus den Launen einer willkürlichen Staatsgewalt entgegenstellte. Zu allen Zeiten hat die Staatsgewalt in den Besitz des Einzelnen eingegriffen, wenn gemeinsame Interessen dies zu erfordern schienen. Die Grenzen dieser Eingriffe sind wechselnd, ändern sich mit den historischen Verhältnissen.

Der Begriff des Privateigentums in der Ausdehnung, in welchem wir ihn jetzt nehmen, ist verhältnismäſsig neu. Auf den primitiven Kulturstufen ist das Gemeineigentum vorherrschend. Die Jagdgründe sind dem ganzen Stamm gemein, und bei ackerbauenden Stämmen wird jeder Familie jährlich ein bestimmtes Feld angewiesen, welches die Mitglieder der Familie gemeinschaftlich bebauen. Das erste Privateigentum sind das von dem Einzelnen erlegte Wild, die von ihm geernteten Früchte, die von ihm selbst herbeigeschafften Gerätschaften und Kleider. Bewegliches Eigentum findet sich also früher als unbewegliches. Erst später geht Grund und Boden in Privateigentum über. Die Notwendigkeit eines regelmäſsigen, nach umfassendem Plane durchgeführten Anbaus der Erde, die Teilung der Arbeit, das erwachende Selbstgefühl und Selbständigkeitsbedürfnis der einzelnen Individuen (vgl. XI, 14), dies alles waren Ursachen, die eine Individualisierung

des Eigentums herbeiführen mufsten. Die primitive Kultur kennt eigentlich nur ein gemeinschaftliches Nutzungsrecht der Sippe oder des Stammes, und ein Eigentumsrecht nur da, wo Sippen oder Stämme zusammenstofsen. Erst mit der Entwickelung des Staates entsteht das individuelle Eigentumsrecht als der von der Staatsgewalt anerkannte und beschützte Besitz materieller Güter. Aber auch diese Anerkennung und Beschützung, die ein unentbehrliches Moment des Begriffes des Eigentums sind, zeigen, dafs das Eigentumsrecht kein unbedingtes ist. Die Staatsgewalt knüpft stets bestimmte Bedingungen an ihre Anerkennung und ihren Schutz. Dieselbe stellt der Macht, mit dem Eigentum zu schalten und walten, Beschränkungen auf. Man darf nicht nach eignem Gutdünken auf seinem Grundstück Gebäude errichten, seinen Acker bebauen oder sein Geld testamentieren, und von dem, was man besitzt, leistet man gröfsre oder kleinere Beiträge zu gemeinsamen Zwecken. Diejenige Gewalt, welche durch ihre Anerkennung und ihren Schutz den blofsen Besitz zum Eigentum macht, ist dieselbe, welche Schranken und Pflichten auferlegt; diese treten also keineswegs als Eingriffe in ein ursprünglich absolutes Eigentumsrecht auf.

Zuguterletzt sind es ethische Rücksichten, die sowohl die Anerkennung als die Beschränkung begründen. — Dafs dem Rechte der einzelnen Individuen, über materielle Güter zu verfügen, bestimmte Grenzen gezogen werden, ist erstens deswegen notwendig, damit der Staat seine elementarste Aufgabe lösen kann, die Aufgabe nämlich, Frieden und Sicherheit zu erhalten. Hierzu genügt es nicht, die Grenzen zwischen dem Verfügungsrecht der Stämme oder Sippen festzustellen. Allmählich, wie die Entwickelung fortschreitet, kommt der Staat auch mit den einzelnen Individuen und deren wechselseitigem Verhältnis in Berührung und mufs die Mittel haben, zu konstatieren, wo Übergriffe stattgefunden haben. — Ferner ist anerkannter und geschützter Besitz eine Bedingung anhaltender, selbständiger und aufopfernder Thätigkeit für die Zwecke der Kultur. Eigentum besitzen heifst ein soziales Ehrenamt bekleiden. Allerdings wird auch das Selbständigkeits- und Machtgefühl des Einzelnen hierdurch befriedigt;

die soziale Ethik kann jedoch keine Begründung als hinlänglich betrachten, welche das Eigentum nur als eine Verlängerung der Persönlichkeit in die Aufsenwelt hinaus ansieht. Eine solche Verlängerung oder Verbreitung ist natürlich berechtigt, wenn sie keinen Streit oder Zusammenstofs herbeiführt. Die positive, soziale Bedeutung derselben tritt aber erst dann hervor, wenn das Selbst- und Machtgefühl des Einzelnen der Gesellschaft dienstbar gemacht wird. Nicht aus dem Begriff der individuellen Persönlichkeit an uud für sich, sondern aus der sozialen Notwendigkeit, möglichst viele freie, aktive Ausgangspunkte der Kulturwirksamkeit zu haben, folgt der ethische Charakter des Privateigentums. Der Einzelne hat nicht einmal ein selbstverständliches Recht an das, was er durch eigne Arbeit erzeugt und erwirbt; denn diese Arbeit ist nicht ein Schaffen aus nichts; sie ist nicht durch seine eigne Fähigkeit und seinen Willen allein bedingt; — dafs sie ausgeführt und ihm fruchtbringend werden konnte, ist dem Schutz und der Hilfe der Gesellschaft zu verdanken. Wie er also mit Dankbarkeit und Pietät fühlen mufs, was er der Gesellschaft schuldig ist, so mufs er auch, wenn er die Sache vom ethischen Standpunkt aus betrachtet, seinen Besitz als ein Mittel auffassen, eine Thätigkeit im Dienste der Gesellschaft auszuüben. Er ist ebensowohl ein Beamter, als die vom Staate speziell angestellten, und er trägt seine ethische Verantwortlichkeit für die Anwendung dessen, was er besitzt. Ethisch betrachtet sind die Grenzen der Benutzung des Eigentums auch enger, als die vom Standpunkt der äufsern Rechtsorganisation gezogenen. Die materiellen Güter, die im Besitz des Einzelnen sind, soll dieser möglichst fruchtbringend machen, nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Gattung. Jetzt gehören sie ihm, später können sie aber andern zuteil werden. Er hat deshalb z. B. — auch wenn die Gesetzgebung dies nicht immer hindern kann — kein Recht, den Boden durch Raubbau auszumergeln und hierdurch dessen künftige Produktionsfähigkeit zu verringern. Dies würde den kommenden Generationen gegenüber egoistische Rücksichtslosigkeit sein. Um des augenblicklichen und persönlichen Vorteils willen würde man den dauerhaften Nutzen der Gattung beiseite

schieben. Oft hat dies seinen Grund in einfacher Unwissenheit, und wir haben dann ein interessantes Beispiel, wie vermehrte Einsicht die ethischen Pflichten vermehren kann. Erst Liebigs Lehre, dafs die Pflanzen mineralischer Stoffe bedürftig sind, legte die Schädlichkeit des Raubbaus dar und wies die Solidarität der Gattung mit Bezug auf die Benutzung des Bodens nach.

Es läfst sich denken, dafs vieles, was jetzt Privateigentum ist, dereinst Gemeineigentum werden kann. Es wäre z. B. denkbar, dafs es sich als zweckmäfsig erweisen könnte, allen Grundbesitz dem Staat zu unterlegen, damit der Grundzins der ganzen Gattung zu gute käme. Geschähe dies, so würde es kein Übergriff sein, sondern eine Konsequenz des Gedankenganges, auf welchem die ethische Begründung des Privateigentums beruht.

16. Der Privatbesitz materieller Güter macht den Handel, die Thätigkeit des Umtauschens, notwendig. In der sozialistischen Gesellschaft würde kein Handel stattfinden: von dem Sitze der Zentralgewalt (des ganzen Staates oder der einzelnen Kommune) würden die Produkte und die Genufsmittel an die einzelnen Individuen ausgeteilt werden, es würde aber keine von den unzähligen einzelnen Individuen ausgehende Thätigkeit des Tauschens zu finden sein. Der Handel beruht auf der Thätigkeit der freien, individuellen Kräfte, die sich hier ebenso wirksam zeigen, als bei der Produktion. Es kommt für denjenigen, welcher Güter inne hat, die er nicht selbst gebraucht, darauf an, einen Ort zu finden, wo man derselben benötigt ist. Der Handelsgeist besteht bei weitem nur in der Kunst, teurer zu verkaufen, was man billiger gekauft hat; dessen wesentlichste Seite ist die Fähigkeit, ausfindig zu machen, an welchen Orten Bedürfnisse zu befriedigen sind. Natürlich setzt von vornherein das Eigeninteresse diese Fähigkeit in Bewegung, und hiermit stehen die ungünstigen Seiten des Handels und der Handelnden in Verbindung. Wenn man, besonders in frühern Zeiten, den Handel als eine unmoralische Erwerbsthätigkeit geringschätzte, wie die griechischen Philosophen, die christlichen Kirchenväter und Scholastiker es thaten, so geschah dies nur, weil man meinte, derselbe würde

Kleinlichkeit, Geldgier, Treulosigkeit und Herzlosigkeit erzeugen[1]). Man übersah die grofse ethisch-soziale Bedeutung, die der Handel hat, indem er die Menschen durch ihre Interessen verknüpft. Der Handel ist ein Ausdruck davon, dafs die einzelnen Menschen und Völker sich selbst nicht genug sind, weshalb sie aus eignem Antrieb eine Ergänzung suchen. Ist das Band einmal geknüpft, so kann hierdurch eine weiter gehende Verbindung vorbereitet sein. Schon eine anhaltende Handelsverbindung setzt ein Vertrauensverhältnis voraus, welches nicht nur auf die egoistischen Interessen, sondern auch auf die Charaktere baut: Lebhafte Wechselwirkung und feste Bande zwischen Individuen desselben Volkes und zwischen verschiednen Völkern werden auf diese Weise geknüpft. Der Handel hat daher in der Geschichte der Kultur eine grofse Rolle gespielt. Er hat Menschen, welche sonst nicht mit einander in Berührung gekommen wären, in Verbindung gebracht und mit einander bekannt gemacht. Oft hat er den engen Horizont erweitert, in welchem der Blick sich bewegte, ehe das Bedürfnis und die Möglichkeit einer Wechselwirkung mit fernern Teilen der Menschheit entstanden waren. Besonders wo ein Seehandel mit fernen Ländern stattfindet, wird ein gröfsrer Blick auf das Leben und dessen Verhältnisse gefördert; mancherlei neue Gedanken und Pläne regen sich; neue Sitten und Institutionen werden bekannt, und es wird eine Befreiung von dem Angewohnten und Überlieferten eingeleitet. Die Schiffe und Karawanen sind von unsichtbaren Passagieren begleitet: vermittelst der materiellen Verbindung werden auch die Gefühle und Gedanken der Menschen in gegenseitige Verbindung gebracht. Der materielle Umsatz erhält hierdurch auch für das geistige Leben Bedeutung. (Vgl. XXIV, 1). — Dies alles würde wegfallen, wenn sich ein sozialistisches System mit zentralisiertem Umsatz und zentralisierter Verteilung verwirklichen liefse. Die einzelnen Individuen würden in diesem nicht durch ihre eigne freie Thätigkeit und durch ihre eignen Interessen so fest zusammengeknüpft werden können. Es würde ihnen an dem erziehenden und entwickelnden Einflufs gebrechen, welcher hiermit im Gefolge steht.

---

[1]) Platon: Die Gesetze. 4tes Buch.

2. DIE IDEELLE KULTUR.

XXVII.

MATERIELLE UND IDEELLE KULTUR.

---

1. Die materielle Kultur geht auf Herbeischaffung eines grofsen Systems von Mitteln aus. Zu Mitteln gehören aber Zwecke. Die materielle Kultur deutet deshalb stets über sich selbst hinaus. Die soziale Frage entsteht ja gerade, weil die Mittel sich auf Kosten der Zwecke zu breiten scheinen, indem ein grofser Teil der Menschen darauf angewiesen zu sein scheint, das Leben zu fristen, aber das, was das Leben des Lebens wert macht, zu entbehren. Es scheint, als ob wir unter der Last eines Apparats keuchten, welcher doch beschafft ist, um das Leben zu erleichtern. Die ethische Untersuchung der materiellen Kultur ging darauf aus, eine Möglichkeit zu finden, über diesen Übelstand hinweg zu kommen und den Grundgedanken zu behaupten, dafs eine menschliche Persönlichkeit nie als blofses Mittel betrachtet werden dürfe. Schon die Anwendung dieses Grundgedankens führt über die materielle Kultur hinaus, indem derselbe uns zeigt, dafs alle Kultur der Entwickelung des persönlichen Lebens dienen mufs. In der ideellen Kultur, die in der freien Entwickelung des Denkens, der Phantasie und des Gefühls besteht, ist die Persönlichkeit mehr als ein Mittel; hier werden die Kräfte der Persönlichkeit selbst in Bewegung gesetzt, und zwar allein aus dem Grunde, weil ein unmittelbares Bedürfnis, dieselben zu gebrauchen, vorhanden ist. Kraft eines höhern Selbsterhaltungsdranges entfalten sich das Denken, die Phantasie

und das Gefühl und schaffen eigentümliche Formen, unter welchen sie sich Luft und Ausdruck geben. Hier ist kein ferner liegendes Ziel, welches erstrebt werden soll: das klare Verständnis, das lebhafte Phantasiebild, das innige und tiefe Gefühl haben ihren Wert an und für sich.

In soweit könnte es scheinen, als wäre das Verhältnis zwischen materieller und ideeller Kultur ein ganz einfaches: jenes scheint sich zu diesem wie das Mittel zum Zweck zu verhalten. Wenn man die Sache auf diese Weise auffafste, würde man zwischen der Nationalökonomie und der Ethik eine klare Grenzlinie ziehen können, und viele Nationalökonomen haben dies versucht, indem sie unter produktiver Arbeit nur materielle Güter erzeugende Arbeit verstanden. So unterscheidet Stuart Mill zwischen bleibenden Gütern und solchen Gütern, welche nur Mittel sind, und nur die Erzeugung der letztern will er produktive Arbeit nennen. Er gibt aber zu, dafs die Entwickelung geistiger Vermögen produktive Arbeit sein könne, insofern dieselbe zur Folge habe, dafs wir uns die notwendigen materiellen Mittel leichter verschaffen könnten[1]. Wo ist dann aber die Grenze zu setzen? Gibt es irgend eine Entwickelung des Denkens, der Phantasie und des Gefühls, welche nicht wieder auf die materielle Kultur zurückwirken und die Erzeugung materieller Güter auf direkte oder indirekte Weise erleichtern könnte? Zwischen ideeller Kultur und materieller Kultur findet ein fortwährender Kreislauf statt. Eine höhere Intelligenz, eine lebhaftere Phantasie, ein innigeres Gefühl verändern die Arbeitsverhältnisse und bestimmen die Richtung der Arbeit. Freie Bewegungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens erregen die Hoffnung, verleihen die Kühnheit und die Energie, auch auf dem Gebiete der materiellen Kultur fortzuarbeiten. Und anderseits ist die materielle Arbeit nicht immer blofs das Mittel, um ein Produkt zu erzeugen; sie kann eine Schule des Willens, eine Form der Übung der Kräfte werden. Wenn die Verhältnisse der materiellen Arbeit einen Fortschritt erweisen, so mufs dieser darin bestehen, dafs die Arbeit, selbst wenn sie kein

[1]) Principles of political Economy I, 3. 3—4.

Spiel ist, doch mit unmittelbarer Befriedigung wegen des Gebrauchs der Kräfte verbunden ist. Der Mensch ist nicht nur ein Nervenwesen, sondern auch ein Muskelwesen; er hat ebensowohl ein Bedürfnis, die körperlichen Kräfte zu gebrauchen, als ein Bedürfnis, die geistigen Kräfte zu gebrauchen, und die Befriedigung dieses Bedürfnisses ist mehr als ein bloſses Mittel, ebenso wie dies mit der Befriedigung des Erkenntnisbedürfnisses der Fall ist. Könnte die materielle Arbeit stets mit solcher unmittelbaren Befriedigung verbunden sein, so würde der Gegensatz zwischen materieller und ideeller Kultur an einem wesentlichen Punkte verschwinden.

Schlieſslich gibt es nur eine einzige Wertschätzung. Sowohl die materielle Kultur als die ideelle erhält ihren Wert, weil sie die Bedingung und die Form des Fortschritts möglichst vieler zur gröſsten Wohlfahrt ist. Alles, was direkt oder indirekt in dieser Richtung wirkt, ist in ethischer Beziehung produktiv. Die Gesundheit der Kulturentwickelung beruht auf dem rechten Verhältnis zwischen der materiellen und der ideellen Kultur, zwischen der Arbeit an der Sicherung der materiellen Grundlage des Lebens und der Arbeit an der Entwickelung des Denkens, des Gefühls und der Phantasie. Der ethische Maſsstab des Reichtums und der Kultur ist die Muſse, d. h. diejenige Zeit, welche sich zur ideellen Kulturarbeit anwenden läſst und wirklich angewandt wird. (Vgl. XXVI, 14.)

2. Wir sind jedoch noch nicht weiter gekommen, als daſs die allermeiste Arbeit darauf ausgeht, die Mittel zum Leben zu beschaffen. Die groſse Arbeit, welche hieran verwendet wird, ist für die Persönlichkeit des Arbeiters nur in äuſserst geringem Maſse befriedigend und entwickelnd. Und die Muſse, die wir haben, und die gar zu wenige von uns haben, verstehen wir noch nicht auf rechte Weise zu benutzen.

Auf den niedersten Stufen der Existenz geht alle Thätigkeit auf die Erhaltung des Individuums und der Gattung aus. Die Zeit, welche hiernach übrig bleibt, ist Ruhezeit, die dazu benutzt wird, Kräfte zu erneuter Arbeit für die Erhaltung zu sammeln. Es bezeichnet einen bedeutungsvollen Wendepunkt, wenn die Ruhezeit zu einer nicht notwendigen Thätigkeit benutzt werden kann. Dann kann das Leben einen natür-

lichen Rhythmus, nicht nur der physischen Arbeit und der physischen Ruhe, sondern auch der physischen Arbeit und der geistigen Arbeit erhalten. Hierauf beruht die kulturgeschichtliche Bedeutung der griechischen Feste und des jüdischen Sabbats. Besonders letzterer ist von grofser Bedeutung, da derselbe dem Rhythmus eine den meisten Menschen angemessene Länge bestimmt zu haben scheint[1]). Nicht immer wird die Ruhezeit aber auf die beste Weise benutzt. Ebenso wie die Länge der Mufse einen Mafsstab des Nationalreichtums abgibt, ebenso gibt die Benutzung dieser Mufse einen Mafsstab der Nationalbildung ab. Aristoteles sagt von den Spartanern, ihr Staat sei im Rückschritt begriffen, weil sie ihre Mufse nicht auf rechte Weifse zu gebrauchen wüfsten; sie hätten sich Macht und Reichtum verschafft, wegen Mangel an Geistesbildung könnten sie diese Mittel aber zu nichts gebrauchen[2]). Von sehr vielen Menschen der sogenannten höhern Klassen gilt dies noch heute. Gerade in diesen Klassen ergibt man sich oft sinnlichen Genüssen der niedrigsten Art, weil es an Trieb zu edleren Genüssen fehlt. Man darf sich dann nicht darüber wundern, dafs dies in so hohem Grade in der Klasse der physischen Arbeiter der Fall ist, da die starke Anspannung während der Arbeitszeit oft keine Energie für die Ruhezeit übrig bleiben läfst. Im ganzen genommen scheint ein Vergleich der Vergnügungen älterer Zeiten mit denen neuerer Zeiten indes zu dem Resultat zu führen, dafs die Roheit jetzt geringer ist als in frühern Zeiten[3]).

3. Aus zwei in engem Zusammenhang stehenden Gründen erhält die ideelle Kultur höhern Wert als die materielle.

[1]) Der Ursprung dieses siebentägigen Rhythmus ist unbekannt. — Während der französischen Revolution versuchte man es, den siebentägigen Rhythmus durch einen zehntägigen (die Woche durch die Dekade) ablösen zu lassen, weil man denselben als rationeller betrachtete. Dies scheiterte indes aus verschiednen, nicht blofs religiösen Gründen. Die Frauen der Vorstadt St. Marcel erklärten, ein Arbeiter könne keine neun Tage nacheinander arbeiten, ohne zu ruhen. — Ad. Schmidt: Pariser Zustände während der Revolutionszeit von 1789—1800 III, S. 247.

[2]) Polit. II, 9.

[3]) L. Felix: Der Einflufs der Sitten und Gebräuche auf die Entwickelung des Eigentums S. 197.

Erstere steht in innigerer Verbindung mit der Persönlichkeit des Menschen. Es gibt hier keinen solchen Unterschied zwischen der Arbeit, den Arbeitsmitteln und den Arbeitsprodukten, wie bei der materiellen Kultur. Wir arbeiten hier mit unserm eignen Geist, und was wir erzeugen, läfst sich nicht von unserm eignen Geist trennen, sondern gehört demselben auf immer. Dagegen entstand die soziale Frage ja, weil die Arbeitskraft nicht immer mit den Arbeitsmitteln verbunden war oder über das Produkt verfügte. — Und obgleich die Arbeit hier mehr an die Persönlichkeit selbst geknüpft ist, so arbeitet das Individuum doch nicht für sich allein, sondern für die ganze Gattung. Gelingt es demselben, neue Gedanken, neue Bilder und neue Formen des Gefühlslebens zu erzeugen, so hat es hierdurch das geistige Kapital der Gattung vermehrt, und wird selbst nicht ärmer, weil alle dasselbe mit ihm teilen. Eine materielle Partikel kann zu einer gegebnen Zeit nur ein Teil eines einzigen Organismus sein; daher ist der Kampf um die materiellen Güter ein so heftiger. Ein Gedanke läfst sich aber in beliebig vielen Bewufstsein erzeugen. Hier gilt kein isoliertes Eigentumsrecht. Und nicht nur ist auf dem geistigen Gebiete die Gemeinschaftlichkeit leichter möglich, als auf dem materiellen, sondern das Bedürfnis derselben ist auch gröfser. Ohne Wechselwirkung und gemeinschaftliches Streben entwickelt das höhere geistige Leben sich nicht. Nicht allein die fertigen Gedanken, Phantasieen und Gefühle führen eine Wechselwirkung der Individuen herbei, dies gilt vielleicht noch mehr den im Werden begriffnen. Die neuen Gedanken und Gefühle lassen sich nur dann entwickeln, wenn verschiedne Bewufstsein einander beeinflussen. —

Jedoch hat die ideelle Kultur auch ihre Schattenseiten. Sie entwickelt sich oft auf einseitige und ungesunde Weise; egoistische Leidenschaften tummeln sich oft auf ihrem Bereiche, und die Arbeit in ihren Diensten ist oft mit grofsen Leiden verbunden. — Wir betrachten jeden dieser drei Punkte für sich.

Wenn das Denken, die Phantasie und das Gefühl sich nicht mit dem Willen und der Muskelkraft Hand in Hand entwickeln, so erhält die ideelle Bildung leicht den Charakter eines gemächlichen Geniefsens, eines Spielens mit Gedanken

und Bildern, eines Schwelgens in Phantasie und Gefüh
der Sentimentalität und der Reflexionssucht. Es gibt
Art geistiger Feinschmeckerei, welche Gedanken und Gef
nur nach ihrem augenblicklichen Geschmack, nicht nach ih
wirklichen Nahrungswerte schätzt. Die Folge wird dann le
eine krankhafte oder blasierte Stimmung, eine dem wirklic
Leben abgekehrte Geistesrichtung. Solche Mifsstände sind
verkrüppelten und verkümmerten Gestalt zu vergleichen, wel
das physische Leben unter einem unverhältnismäfsigen Dru
materieller Arbeit annimmt. Auch die ideelle Kultur
ihre Sklaven, denen sie das Gepräge der Einseitigkeit
drückt.

Die ideelle Kultur entwickelt sich ebenso wie die materi
unter einem Kampfe, und der Kampf setzt auch hier
Leidenschaften in Bewegung. Ehrgeiz, Herrschsucht und Ei
sucht finden hier fruchtbaren Boden. Das Sekten- und Par
wesen blüht, und die Gegensätze erhalten hier oft eine Ti
die sie im Kampfe um die materiellen Güter nicht erreic
Es gibt ja etwas, das weit inniger an die Persönlichkeit se
geknüpft ist, als materielle Güter dies sein können; das
teil über die Gedanken, Phantasieen und Gefühle eines Mensc
ist in ganz anderm Sinn ein Urteil über ihn selbst, als
Urteil über seine materielle Arbeit. Die ideelle Kultur
wickelt überdies in weit höherm Grade als die materi
Kultur die Verschiedenheiten der menschlichen Charakt
Die Erzeugung materieller Güter macht nur auf element
Kräfte Anspruch, welche im grofsen und ganzen bei a
Menschen gleichartig sind; bei der freien Entfaltung
geistigen Lebens treten aber Unterschiede und Nüancen her
welche vorher unmerkbar waren. Die Verschiedenheiten
Individualitäten steigen bei steigender ideeller Kultur. So
steigen aber auch die Möglichkeiten eines Streites und ei
Disharmonie. Es gibt nur eine Wahrheit; es mufs also
heftiger Streit zwischen denjenigen entbrennen, welche t
ihrer Verschiedenheiten jeder für sich glauben, dieselbe
besitzen. Wenn es dann doch nur der Wahrheit selbst gä
Aber die Ehre, die Wahrheit zu finden und zu besitzen, sp
oft eine gröfsre Rolle, als die Wahrheit selbst, und diese k

nur ein einziger erhalten. — Gibt es in der ideellen Kultur vieles, was sie zu einer mächtigen, verbindenden Kraft macht, so enthält sie auch die Möglichkeit, dafs gerade hier grofse Gegensätze entstehen können.

Endlich folgt aus dem innigen Verhältnis zwischen der geistigen Arbeit und der Persönlichkeit des Arbeiters die Möglichkeit einer Art des Leidens, welche nur der geistige Arbeiter kennt. Die innere Arbeit gelingt nicht zu allen Zeiten. Es kann ein innerer Widerstand zu besiegen sein. Viele düstre Stunden und Zeiten werden hierdurch hervorgerufen; es läfst sich bei der Hemmung des geistigen Lebens in uns eine Angst fühlen, welche an das organische Angstgefühl bei der Hemmung des Atemholens oder des Blutumlaufs[1]) erinnert. Der Gedanke will nicht klar werden, und das Gefühl scheint versiegt zu sein. Das Glück der guten Zeiten wird mit der Angst und dem Zweifel der trüben Zeiten teuer erkauft. Hierzu kommen äufsrer Widerstand, Mifsverständnis, Spott und Kälte, welche das geistige Werk so oft antrifft, nicht zum mindesten, wenn es eigentümlich und originell ist. — Dieses Leiden ist nicht nur dem Los der grofsen Genies beschieden, sondern kann auch denen zu teil werden, welche sich auf eigentümliche und selbständige Weise aneignen, was jene erzeugt haben. Auch diese können sowohl den äufsern als den innern Widerstand antreffen.

---

[1]) Psychologie S. 284 f.

a. DIE INTELLEKTUELLE KULTUR.

XXVIII.

DIE ETHISCHE BEDEUTUNG DER WISSE-SCHAFTLICHEN ERKENNTNIS.

---

1. Die Annahme, dafs alles in der Welt einer rhythmi
Bewegung unterworfen sei, und dafs, wenn es einen For
gebe, dieser jedenfalls nicht in gerader Linie gehe, wir
leicht nirgends deutlicher erhärtet, als durch eine Betra
der Urteile über die Bedeutung der intellektuelle
wickelung. — Den Griechen stand das Denken oder d
nunft als das Adelszeichen des Menschen da. Nur d
war wahrer Mensch, welcher das Gute und Schöne
Den griechischen Philosophen waren Denken und E
die höchsten aller Thätigkeiten. Im christlichen M
kam es dagegen darauf an, die Vernunft in Fesseln
Der natürliche Verstand war ein Heide, der sich der
des Glaubens beugen sollte. Als man später mit dem A
prinzipe gebrochen hatte, erwartete man von der Ent
der Wissenschaft und Aufklärung eine vollständige Ver
eine Vervollkommnung des menschlichen Lebens. S
Bacon und Descartes läfst sich diese grofse Erwartun
bei vielen der Verfasser des 18. Jahrhunderts
selbe zur Leidenschaft, zum fanatischen Glau
lutionäre Grausamkeit findet ihre Erklärung
dafs man sich nur einen bösen Willen a
denken konnte, weshalb nicht alle sich

beugten: die Vollkommenheit läge ja so nahe, wenn man nur die Augen öffnen möchte. Und doch äufsert sich schon während der eigentlichen Revolutionsperiode eine ganz entgegengesetzte Strömung, teils die Nachwirkung des von Rousseau geführten Kampfes für das Recht des Gefühls dem Verstande gegenüber, teils die Furcht, es könnte sich eine neue Aristokratie bilden, wenn die Wissenschaft begünstigt würde. Die Reaktion der ersten Hälfte des 19ten Jahrhunderts wollte die Wissenschaft zwar nicht abschaffen, wie dies die revolutionären Fanatiker wollten; sie verlangte aber, und dies war noch bedenklicher, dafs die Wissenschaft „kehrt machen", d. h. ihre eignen Prinzipien verleugnen sollte, und aufserdem betrachtete sie die Aufklärung als eine gefährliche Sache. — Bei den Denkern der jüngsten Zeit findet man Versuche, das Verhältnis zwischen der Erkenntnis und den andern Seiten des Seelenlebens unbefangner und allseitiger zu untersuchen. Aus der Selbstbiographie Stuart Mills läfst sich ersehen, wie grofse Anstrengung es einem edlen und tüchtigen Geiste kostete, sich von der einseitig intellektualistischen Anschauung zu befreien, in welcher er erzogen war.

Diese Schwingungen in der Wertschätzung der ethischen Bedeutung der intellektuellen Kultur werden sich verstehen lassen, wenn man teils auf das psychologische Verhältnis zwischen der Erkenntnis und den übrigen Seiten des Seelenlebens, teils auf die historischen, über die Wirkung der intellektuellen Kultur vorliegenden Erfahrungen Rücksicht nimmt.

2. Die Psychologie lehrt uns, dafs die Erkenntnis sich schneller entwickelt als das Gefühl und der Wille. Unsere Beobachtungen und Vorstellungen können im Bewufstsein entstehen und sich entfalten, ohne dafs entsprechende Gefühle und Triebe sich sogleich in ihrer ganzen Stärke regten. Wir können mit unsern Gedanken und Phantasieen weit mehr umspannen, als wir je mit lebhaftem Gefühl umfassen oder durch die Arbeit des Willens verwirklichen können. Dies kommt teils daher, dafs wir zu jeder Zeit nur über eine bestimmte Summe von Energie verfügen, und wenn intellektuelle Thätigkeit auf einen grofsen Teil dieser Summe Anspruch macht, bleibt für die andern psychischen Thätigkeiten um so weniger

übrig; — teils daher, dafs das Gefühl und der Wille mehr konservativer Natur sind als die Erkenntnis und bei der einmal eingeschlagnen Richtung länger beharren. Es kostet Zeit, bis die Resultate der Erkenntnis sich in Fleisch und Blut festgesetzt haben und ein harmonisches Verhältnis zwischen den verschiedenen Seiten des Seelenlebens hergestellt wird.

Es tritt deshalb oft als vorläufige Folge intellektueller Entwickelung ein Zustand der Disharmonie und des Zwiespalts im Bewufstsein ein. Der erweiterte Rahmen, den der Gedanke hergestellt hat, kann nicht vom Gefühl und Willen ausgefüllt werden. Und die instinktmäfsige Sicherheit, mit welcher das Leben geführt wurde, solange der Horizont noch begrenzt war, gibt dem Zweifel und der Unruhe Raum. — Wo diese Disharmonie nicht vorhanden ist, sieht man anderseits oft eine Schwächung und Abstumpfung des Gefühlslebens eintreten. Es stellt sich eine gewisse Mattigkeit ein; das Leben verliert an Wärme, was es an Klarheit gewinnt [1]).

Der revolutionäre Fanatismus, wie auch der reaktionäre, kann sich in so fern auf die Psychologie berufen. Der Baum der Erkenntnis ist nicht ohne weiteres der Baum des Lebens. Deshalb ist es aber ja nicht gesagt, dafs man ihn sogleich umhauen oder beschneiden müsse.

3. Diese psychologischen Resultate werden in so weit durch die Geschichte bestätigt, als sich bisher keine positive ethische Wirkung der steigenden Aufklärung nachweisen läfst. Diese macht sich mehr durch die erregte Unruhe als durch ihren erziehenden Einflufs merkbar. Geisteskrankheiten und Selbstmorde sind besonders in denjenigen Ländern häufig, in welchen das Unterrichtswesen verhältnismäfsig hoch steht, und jedenfalls läfst sich in solchen Ländern keine Abnahme der Verbrechen konstatieren. Wollte man sich nun auch [2]) darauf be-

[1]) Vgl. über die hier berührten Verhältnisse meine Psychologie S. 280 f. 292 f. 303. 426 f. — Vergl. auch den Schlufs meiner Anzeige des Buches von C. Lange „Über Gemütsbewegungen“, in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“ 1888.

[2]) Vgl. Rümelin: Über den Zusammenhang der sittlichen und intellektuellen Bildung. (Reden und Aufsätze. Neue Folge.) S. 4. — Mondière im „Dictionnaire des sciences anthropologiques“. Art. Instruction. — Buckle

schränken, zu sagen, es liefse sich statistisch kein Kausalzusammenhang zwischen der intellektuellen und der moralischen Entwickelung nachweisen, so müfste dies doch schon Erstaunen und Täuschung erregen, wenn man auf die grofse Arbeit Rücksicht nimmt, welche an den Unterricht und die Aufklärung angewandt wird. Und wollte man sagen, nur die bisherige Unvollkommenheit der Aufklärung und des Unterrichts sei die Ursache der Übelstände und der geringen ethischen Wirkungen, so erhebt sich eine Bedenklichkeit andrer Art. Wenn nur diejenigen Kenntnisse, welche auf selbständige Weise gewonnen und angeeignet werden, in ethischer Beziehung gute Wirkungen haben können, so scheint es gefährlich zu sein, andern als solchen, welche die innern und äufsern Bedingungen haben, um das Ziel vollständig zu erreichen, Unterricht zu erteilen. Und wie viele würden dann ausgeschlossen sein! Und welcher Gegensatz würde dann zwischen den Wissenden und den Unwissenden entstehen! Die Gesellschaft würde auf eine Weise gespalten, die nicht weniger bedenklich wäre, als die Spaltung des Wesens des einzelnen Individuums durch eine Erkenntnis, die in seiner Natur keine Wurzel gefafst hat. Es wird nur ein schlechter Trost sein, dafs die Geschichte uns unter verschiednen Formen fortwährend einen solchen Gegensatz der Wissenden und der Unwissenden zeigt. Die Wilden haben ihre Zauberdoktoren und Regenmacher; die alten Arier hatten ihre Sänger, die vor dem Kampfe die Götter zu den Opfern heranlocken konnten; die Inder und Ägypter hatten ihre Priesterkaste, die Chinesen haben ihre Mandarine. Überall findet sich eine Kenntnis, welche hochgeachtet wird, und welche besondre Weihe und Übung erfordert, so dafs sie nur bei einigen wenigen anzutreffen ist, die dann über alle Übrigen eine geistige Herrschaft ausüben. Wird es unserm wissen-

geht in seiner Zivilisationsgeschichte Englands (I, 4) einen Schritt weiter, indem er bestreitet, dafs überhaupt eine ethische Entwickelung (wohl aber eine intellektuelle) stattfinde. Und Öttingen geht noch einen Schritt weiter, indem er (Moralstatistik. 3. Aufl. S. 601 f. 762 f.) der „Halbbildung" die Schuld an der Zunahme der Verbrechen zuschreibt. Der dänische Statistiker M. Rubin hat (in der Zeitschrift „Tilskueren" 1884) gezeigt, auf wie unsicherer Grundlage Öttingen diesen Begriff der „Halbbildung" konstruiert hat.

schaftlichen Wissen, je spezieller und tiefer gehend dieses wird, nicht immer so ergehen? Die Wissenschaft, so scheint es, ist aristokratisch und mufs es sein.

Es könnte den Anschein haben, als wäre in dieser Beziehung seit dem Mittelalter ein Rückschritt geschehen. Damals gab es allerdings auch einen Stand der Gelehrten; aber die Grundsätze der Glaubenslehre waren dem Einfältigsten und dem gelehrtesten Scholastiker gemeinsam. Jedes Dorf konnte ein Athen genannt werden: die höchsten Wahrheiten liefsen sich hier verkünden und verstehen. Ist etwas dem Entsprechendes jetzt möglich? — Die Wissenschaft hat sich dergestalt spezialisiert, dafs der einzelne Forscher nur ein ganz kleines Gebiet auf selbständige Weise beherrschen kann. Wie kann dann von einer gemeinschaftlichen, allgemein verbreiteten, intellektuellen Bildung die Rede sein? —

Die hier berührten Fragen sind die wichtigsten, welche die soziale Ethik mit Rücksicht auf die intellektuelle Entwickelung zu behandeln hat.

4. Wir sind in der neueren Zeit gewifs zu einer Überschätzung der intellektuellen Vermögen geraten. Wir entwickeln dieselben, ohne uns zu vergewissern, ob die Entwickelung in Harmonie mit den andern Seiten des Seelenlebens geschieht. Es ist die natürliche Rolle der Erkenntnis, den Inhalt und die Richtung des Gefühls und des Willens zu bestimmen. Aber nur die aus der Wirklichkeit selbst entsprungne Kenntnis kann uns mit Bezug auf die Wirklichkeit lenken. Die Klagen über blofse Aufklärung des Verstandes und deren Nutzlosigkeit oder Schädlichkeit sollten daher auch darauf ausgehen, dafs dieselbe sowohl ihrem Ursprung als ihrer Anwendung nach dem wirklichen Leben zu fern stehe. Dies war auch in vielen Beziehungen mit der Aufklärung des 18ten Jahrhunderts der Fall. Dieselbe war auf einen kleinen Kreis beschränkt; die grofse Menge sollte von diesem kleinen Kreise ihr Licht entlehnen, und von einem selbständigen Erwerben konnte daher keine Rede sein. Und auch der kleine Kreis wirklich aufgeklärter und selbstdenkender Männer stand dem wirklichen Leben zu fern. Der Absolutismus schlofs sie von aller Teilnahme an den Angelegenheiten des Volkes aus. Hier-

durch mufste die gesamte Litteratur ein einseitiges, teilweise phantastisches Gepräge erhalten. Das Volk wurde der herrschenden Zentralisation wegen unselbständig und ermangelte sowohl des Bedürfnisses der Aufklärung als der Fähigkeit, diese zu benutzen. Die Aufklärung des französischen Volkes soll im 16ten Jahrhundert sogar gröfser gewesen sein als im 17. und 18.[1])

Die Wissenschaft wächst stets wieder von neuem aus dem Leben empor. Künstliche Mittel vermögen sie weder zu hindern, wenn sich das Bedürfnis derselben regt, noch sie in ihrer Blüte zu erhalten, wenn dieses Bedürfnis fehlt. Die Naturwissenschaft wächst aus den Forderungen des praktischen Lebens hervor, aus dem Bedürfnisse, die äufsre Natur zu beherrschen; die Philosophie entsteht (wie in neueren Zeiten vorzüglich die Geschichte der Philosophie in England dies zeigt) aus Fragen, welche das Leben selbst uns aufzustellen zwingt; die Geschichte entsteht aus dem Bedürfnisse, das Leben des Volkes und der Gattung in der Erinnerung zu bewahren. Diejenige Kenntnis, welche wirkungslos verbleibt, ist die fertige, von aufsenher mitgeteilte Kenntnis. Wo man ein Samenkorn zum Keimen bringen kann, wird es nicht immer gelingen, einen ganzen Baum Wurzel fassen zu lassen.

Es ist das Ideal der pädagogischen Kunst, das Bedürfnis der Kenntnis zu erregen, ehe die Kenntnis mitgeteilt wird, und nur in solchem Umfange Kenntnisse mitzuteilen, in welchem das Bedürfnifs derselben gefühlt wird. Je mehr es gelingt, dieses Ideal zu verwirklichen, um so mehr wird die oben geschilderte Disharmonie verschwinden. Es ist kein Grund zum Umkehren vorhanden; es gilt nur, den intellektuellen Entwickelungsprozefs unter möglichst guten Bedingungen fortzusetzen. Dieser Entwickelungsprozefs ist kein Kunstprodukt, sondern er ist aus dem eignen Bedürfnisse des Lebens hervorgegangen. —

Demjenigen Streben nach Aufklärung, welches einen Menschen nur nach der Entwickelung seines Verstandes beurteilt, und dessen ganze Psychologie sich darauf beschränkt,

---

[1]) Vgl. Tocqueville: L'ancien Régime et la Révolution. 7 éd. S. 207 f. Adolf Schmidt: Pariser Zustände. III, S. 335—337.

und Bildern, eines Schwelgens in Phantasie und Gefühle der Sentimentalität und der Reflexionssucht. Es gibt ein Art geistiger Feinschmeckerei, welche Gedanken und Gefühl nur nach ihrem augenblicklichen Geschmack, nicht nach ihrer wirklichen Nahrungswerte schätzt. Die Folge wird dann leicl eine krankhafte oder blasierte Stimmung, eine dem wirkliche Leben abgekehrte Geistesrichtung. Solche Mifsstände sind de verkrüppelten und verkümmerten Gestalt zu vergleichen, welch das physische Leben unter einem unverhältnismäfsigen Druck materieller Arbeit annimmt. Auch die ideelle Kultur ha ihre Sklaven, denen sie das Gepräge der Einseitigkeit au drückt.

Die ideelle Kultur entwickelt sich ebenso wie die materiell unter einem Kampfe, und der Kampf setzt auch hier di Leidenschaften in Bewegung. Ehrgeiz, Herrschsucht und Eifer sucht finden hier fruchtbaren Boden. Das Sekten- und Partei wesen blüht, und die Gegensätze erhalten hier oft eine Tiefe die sie im Kampfe um die materiellen Güter nicht erreichen Es gibt ja etwas, das weit inniger an die Persönlichkeit selbs geknüpft ist, als materielle Güter dies sein können; das Ur teil über die Gedanken, Phantasieen und Gefühle eines Mensche ist in ganz anderm Sinn ein Urteil über ihn selbst, als da Urteil über seine materielle Arbeit. Die ideelle Kultur en wickelt überdies in weit höherm Grade als die materiel Kultur die Verschiedenheiten der menschlichen Charakter Die Erzeugung materieller Güter macht nur auf elementa Kräfte Anspruch, welche im grofsen und ganzen bei all Menschen gleichartig sind; bei der freien Entfaltung d geistigen Lebens treten aber Unterschiede und Nüancen herv welche vorher unmerkbar waren. Die Verschiedenheiten d Individualitäten steigen bei steigender ideeller Kultur. Som steigen aber auch die Möglichkeiten eines Streites und ein Disharmonie. Es gibt nur eine Wahrheit; es mufs also e heftiger Streit zwischen denjenigen entbrennen, welche tro ihrer Verschiedenheiten jeder für sich glauben, dieselbe z besitzen. Wenn es dann doch nur der Wahrheit selbst gölt Aber die Ehre, die Wahrheit zu finden und zu besitzen, spie oft eine gröfsre Rolle, als die Wahrheit selbst, und diese ka

nur ein einziger erhalten. — Gibt es in der ideellen Kultur vieles, was sie zu einer mächtigen, verbindenden Kraft macht, so enthält sie auch die Möglichkeit, dafs gerade hier grofse Gegensätze entstehen können.

Endlich folgt aus dem innigen Verhältnis zwischen der geistigen Arbeit und der Persönlichkeit des Arbeiters die Möglichkeit einer Art des Leidens, welche nur der geistige Arbeiter kennt. Die innere Arbeit gelingt nicht zu allen Zeiten. Es kann ein innerer Widerstand zu besiegen sein. Viele düstre Stunden und Zeiten werden hierdurch hervorgerufen; es läfst sich bei der Hemmung des geistigen Lebens in uns eine Angst fühlen, welche an das organische Angstgefühl bei der Hemmung des Atemholens oder des Blutumlaufs[1]) erinnert. Der Gedanke will nicht klar werden, und das Gefühl scheint versiegt zu sein. Das Glück der guten Zeiten wird mit der Angst und dem Zweifel der trüben Zeiten teuer erkauft. Hierzu kommen äufsrer Widerstand, Mifsverständnis, Spott und Kälte, welche das geistige Werk so oft antrifft, nicht zum mindesten, wenn es eigentümlich und originell ist. — Dieses Leiden ist nicht nur dem Los der grofsen Genies beschieden, sondern kann auch denen zu teil werden, welche sich auf eigentümliche und selbständige Weise aneignen, was jene erzeugt haben. Auch diese können sowohl den äufsern als den innern Widerstand antreffen.

[1]) Psychologie S. 284 f.

a. DIE INTELLEKTUELLE KULTUR.

XXVIII.

DIE ETHISCHE BEDEUTUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN ERKENNTNIS.

---

1. Die Annahme, dafs alles in der Welt einer rhythmischen Bewegung unterworfen sei, und dafs, wenn es einen Fortschritt gebe, dieser jedenfalls nicht in gerader Linie gehe, wird vielleicht nirgends deutlicher erhärtet, als durch eine Betrachtung der Urteile über die Bedeutung der intellektuellen Entwickelung. — Den Griechen stand das Denken oder die Vernunft als das Adelszeichen des Menschen da. Nur derjenige war wahrer Mensch, welcher das Gute und Schöne kannte. Den griechischen Philosophen waren Denken und Erkennen die höchsten aller Thätigkeiten. Im christlichen Mittelalter kam es dagegen darauf an, die Vernunft in Fesseln zu legen. Der natürliche Verstand war ein Heide, der sich der Autorität des Glaubens beugen sollte. Als man später mit dem Autoritätsprinzipe gebrochen hatte, erwartete man von der Entwickelung der Wissenschaft und Aufklärung eine vollständige Veränderung, eine Vervollkommnung des menschlichen Lebens. Schon bei Bacon und Descartes läfst sich diese grofse Erwartung spüren; bei vielen der Verfasser des 18. Jahrhunderts wurde dieselbe zur Leidenschaft, zum fanatischen Glauben. Die revolutionäre Grausamkeit findet ihre Erklärung zum Teil dadurch, dafs man sich nur einen bösen Willen als die einzige Ursache denken konnte, weshalb nicht alle sich dem neuen Evangelium

beugten: die Vollkommenheit läge ja so nahe, wenn man nur die Augen öffnen möchte. Und doch äufsert sich schon während der eigentlichen Revolutionsperiode eine ganz entgegengesetzte Strömung, teils die Nachwirkung des von Rousseau geführten Kampfes für das Recht des Gefühls dem Verstande gegenüber, teils die Furcht, es könnte sich eine neue Aristokratie bilden, wenn die Wissenschaft begünstigt würde. Die Reaktion der ersten Hälfte des 19ten Jahrhunderts wollte die Wissenschaft zwar nicht abschaffen, wie dies die revolutionären Fanatiker wollten; sie verlangte aber, und dies war noch bedenklicher, dafs die Wissenschaft „kehrt machen“, d. h. ihre eignen Prinzipien verleugnen sollte, und aufserdem betrachtete sie die Aufklärung als eine gefährliche Sache. — Bei den Denkern der jüngsten Zeit findet man Versuche, das Verhältnis zwischen der Erkenntnis und den andern Seiten des Seelenlebens unbefangner und allseitiger zu untersuchen. Aus der Selbstbiographie Stuart Mills läfst sich ersehen, wie grofse Anstrengung es einem edlen und tüchtigen Geiste kostete, sich von der einseitig intellektualistischen Anschauung zu befreien, in welcher er erzogen war.

Diese Schwingungen in der Wertschätzung der ethischen Bedeutung der intellektuellen Kultur werden sich verstehen lassen, wenn man teils auf das psychologische Verhältnis zwischen der Erkenntnis und den übrigen Seiten des Seelenlebens, teils auf die historischen, über die Wirkung der intellektuellen Kultur vorliegenden Erfahrungen Rücksicht nimmt.

2. Die Psychologie lehrt uns, dafs die Erkenntnis sich schneller entwickelt als das Gefühl und der Wille. Unsere Beobachtungen und Vorstellungen können im Bewufstsein entstehen und sich entfalten, ohne dafs entsprechende Gefühle und Triebe sich sogleich in ihrer ganzen Stärke regten. Wir können mit unsern Gedanken und Phantasieen weit mehr umspannen, als wir je mit lebhaftem Gefühl umfassen oder durch die Arbeit des Willens verwirklichen können. Dies kommt teils daher, dafs wir zu jeder Zeit nur über eine bestimmte Summe von Energie verfügen, und wenn intellektuelle Thätigkeit auf einen grofsen Teil dieser Summe Anspruch macht, bleibt für die andern psychischen Thätigkeiten um so weniger

übrig; — teils daher, dafs das Gefühl und der Wille mehr konservativer Natur sind als die Erkenntnis und bei der einmal eingeschlagnen Richtung länger beharren. Es kostet Zeit, bis die Resultate der Erkenntnis sich in Fleisch und Blut festgesetzt haben und ein harmonisches Verhältnis zwischen den verschiedenen Seiten des Seelenlebens hergestellt wird.

Es tritt deshalb oft als vorläufige Folge intellektueller Entwickelung ein Zustand der Disharmonie und des Zwiespalts im Bewufstsein ein. Der erweiterte Rahmen, den der Gedanke hergestellt hat, kann nicht vom Gefühl und Willen ausgefüllt werden. Und die instinktmäfsige Sicherheit, mit welcher das Leben geführt wurde, solange der Horizont noch begrenzt war, gibt dem Zweifel und der Unruhe Raum. — Wo diese Disharmonie nicht vorhanden ist, sieht man anderseits oft eine Schwächung und Abstumpfung des Gefühlslebens eintreten. Es stellt sich eine gewisse Mattigkeit ein; das Leben verliert an Wärme, was es an Klarheit gewinnt [1]).

Der revolutionäre Fanatismus, wie auch der reaktionäre kann sich in so fern auf die Psychologie berufen. Der Baum der Erkenntnis ist nicht ohne weiteres der Baum des Lebens. Deshalb ist es aber ja nicht gesagt, dafs man ihn sogleich umhauen oder beschneiden müsse.

3. Diese psychologischen Resultate werden in so weit durch die Geschichte bestätigt, als sich bisher keine positive ethische Wirkung der steigenden Aufklärung nachweisen läfst. Diese macht sich mehr durch die erregte Unruhe als durch ihren erziehenden Einflufs merkbar. Geisteskrankheiten und Selbstmorde sind besonders in denjenigen Ländern häufig, in welchen das Unterrichtswesen verhältnismäfsig hoch steht, und jedenfalls läfst sich in solchen Ländern keine Abnahme der Verbrechen konstatieren. Wollte man sich nun auch [2]) darauf be-

[1]) Vgl. über die hier berührten Verhältnisse meine Psychologie S. 280 f. 292 f. 303. 426 f. — Vergl. auch den Schlufs meiner Anzeige des Buches von C. Lange „Über Gemütsbewegungen“, in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“ 1888.

[2]) Vgl. Rümelin: Über den Zusammenhang der sittlichen und intellektuellen Bildung. (Reden und Aufsätze. Neue Folge.) S. 4. — Mondièr im „Dictionnaire des sciences anthropologiques“. Art. Instruction. — Buckl

schränken, zu sagen, es liefse sich statistisch kein Kausalzusammenhang zwischen der intellektuellen und der moralischen Entwickelung nachweisen, so müfste dies doch schon Erstaunen und Täuschung erregen, wenn man auf die grofse Arbeit Rücksicht nimmt, welche an den Unterricht und die Aufklärung angewandt wird. Und wollte man sagen, nur die bisherige Unvollkommenheit der Aufklärung und des Unterrichts sei die Ursache der Übelstände und der geringen ethischen Wirkungen, so erhebt sich eine Bedenklichkeit andrer Art. Wenn nur diejenigen Kenntnisse, welche auf selbständige Weise gewonnen und angeeignet werden, in ethischer Beziehung gute Wirkungen haben können, so scheint es gefährlich zu sein, andern als solchen, welche die innern und äufsern Bedingungen haben, um das Ziel vollständig zu erreichen, Unterricht zu erteilen. Und wie viele würden dann ausgeschlossen sein! Und welcher Gegensatz würde dann zwischen den Wissenden und den Unwissenden entstehen! Die Gesellschaft würde auf eine Weise gespalten, die nicht weniger bedenklich wäre, als die Spaltung des Wesens des einzelnen Individuums durch eine Erkenntnis, die in seiner Natur keine Wurzel gefafst hat. Es wird nur ein schlechter Trost sein, dafs die Geschichte uns unter verschiednen Formen fortwährend einen solchen Gegensatz der Wissenden und der Unwissenden zeigt. Die Wilden haben ihre Zauberdoktoren und Regenmacher; die alten Arier hatten ihre Sänger, die vor dem Kampfe die Götter zu den Opfern heranlocken konnten; die Inder und Ägypter hatten ihre Priesterkaste, die Chinesen haben ihre Mandarine. Überall findet sich eine Kenntnis, welche hochgeachtet wird, und welche besondre Weihe und Übung erfordert, so dafs sie nur bei einigen wenigen anzutreffen ist, die dann über alle Übrigen eine geistige Herrschaft ausüben. Wird es unserm wissen-

geht in seiner Zivilisationsgeschichte Englands (I, 4) einen Schritt weiter, indem er bestreitet, dafs überhaupt eine ethische Entwickelung (wohl aber eine intellektuelle) stattfinde. Und Öttingen geht noch einen Schritt weiter, indem er (Moralstatistik. 3. Aufl. S. 601 f. 762 f.) der „Halbbildung“ die Schuld an der Zunahme der Verbrechen zuschreibt. Der dänische Statistiker M. Rubin hat (in der Zeitschrift „Tilskueren“ 1884) gezeigt, auf wie unsicherer Grundlage Öttingen diesen Begriff der „Halbbildung“ konstruiert hat.

schaftlichen Wissen, je spezieller und tiefer gehend dieses wird, nicht immer so ergehen? Die Wissenschaft, so scheint es, ist aristokratisch und muſs es sein.

Es könnte den Anschein haben, als wäre in dieser Beziehung seit dem Mittelalter ein Rückschritt geschehen. Damals gab es allerdings auch einen Stand der Gelehrten; aber die Grundsätze der Glaubenslehre waren dem Einfältigsten und dem gelehrtesten Scholastiker gemeinsam. Jedes Dorf konnte ein Athen genannt werden: die höchsten Wahrheiten lieſsen sich hier verkünden und verstehen. Ist etwas dem Entsprechendes jetzt möglich? — Die Wissenschaft hat sich dergestalt spezialisiert, daſs der einzelne Forscher nur ein ganz kleines Gebiet auf selbständige Weise beherrschen kann. Wie kann dann von einer gemeinschaftlichen, allgemein verbreiteten, intellektuellen Bildung die Rede sein? —

Die hier berührten Fragen sind die wichtigsten, welche die soziale Ethik mit Rücksicht auf die intellektuelle Entwickelung zu behandeln hat.

4. Wir sind in der neueren Zeit gewiſs zu einer Überschätzung der intellektuellen Vermögen geraten. Wir entwickeln dieselben, ohne uns zu vergewissern, ob die Entwickelung in Harmonie mit den andern Seiten des Seelenlebens geschieht. Es ist die natürliche Rolle der Erkenntnis, den Inhalt und die Richtung des Gefühls und des Willens zu bestimmen. Aber nur die aus der Wirklichkeit selbst entsprungne Kenntnis kann uns mit Bezug auf die Wirklichkeit lenken. Die Klagen über bloſse Aufklärung des Verstandes und deren Nutzlosigkeit oder Schädlichkeit sollten daher auch darauf ausgehen, daſs dieselbe sowohl ihrem Ursprung als ihrer Anwendung nach dem wirklichen Leben zu fern stehe. Dies war auch in vielen Beziehungen mit der Aufklärung des 18ten Jahrhunderts der Fall. Dieselbe war auf einen kleinen Kreis beschränkt; die groſse Menge sollte von diesem kleinen Kreise ihr Licht entlehnen, und von einem selbständigen Erwerbe konnte daher keine Rede sein. Und auch der kleine Kreis wirklich aufgeklärter und selbstdenkender Männer stand dem wirklichen Leben zu fern. Der Absolutismus schloſs sie von aller Teilnahme an den Angelegenheiten des Volkes aus. Hier

durch mufste die gesamte Litteratur ein einseitiges, teilweise phantastisches Gepräge erhalten. Das Volk wurde der herrschenden Zentralisation wegen unselbständig und ermangelte sowohl des Bedürfnisses der Aufklärung als der Fähigkeit, diese zu benutzen. Die Aufklärung des französischen Volkes soll im 16ten Jahrhundert sogar gröfser gewesen sein als im 17. und 18.[1])

Die Wissenschaft wächst stets wieder von neuem aus dem Leben empor. Künstliche Mittel vermögen sie weder zu hindern, wenn sich das Bedürfnis derselben regt, noch sie in ihrer Blüte zu erhalten, wenn dieses Bedürfnis fehlt. Die Naturwissenschaft wächst aus den Forderungen des praktischen Lebens hervor, aus dem Bedürfnisse, die äufsre Natur zu beherrschen; die Philosophie entsteht (wie in neueren Zeiten vorzüglich die Geschichte der Philosophie in England dies zeigt) aus Fragen, welche das Leben selbst uns aufzustellen zwingt; die Geschichte entsteht aus dem Bedürfnisse, das Leben des Volkes und der Gattung in der Erinnerung zu bewahren. Diejenige Kenntnis, welche wirkungslos verbleibt, ist die fertige, von aufsenher mitgeteilte Kenntnis. Wo man ein Samenkorn zum Keimen bringen kann, wird es nicht immer gelingen, einen ganzen Baum Wurzel fassen zu lassen.

Es ist das Ideal der pädagogischen Kunst, das Bedürfnis der Kenntnis zu erregen, ehe die Kenntnis mitgeteilt wird, und nur in solchem Umfange Kenntnisse mitzuteilen, in welchem das Bedürfnifs derselben gefühlt wird. Je mehr es gelingt, dieses Ideal zu verwirklichen, um so mehr wird die oben geschilderte Disharmonie verschwinden. Es ist kein Grund zum Umkehren vorhanden; es gilt nur, den intellektuellen Entwickelungsprozefs unter möglichst guten Bedingungen fortzusetzen. Dieser Entwickelungsprozefs ist kein Kunstprodukt, sondern er ist aus dem eignen Bedürfnisse des Lebens hervorgegangen. —

Demjenigen Streben nach Aufklärung, welches einen Menschen nur nach der Entwickelung seines Verstandes beurteilt, und dessen ganze Psychologie sich darauf beschränkt,

---

[1]) Vgl. Tocqueville: L'ancien Régime et la Révolution. 7 éd. S. 207 f. Adolf Schmidt: Pariser Zustände. III, S. 335—337.

zwischen der Finsternis und der Klarheit zu unterscheiden, hat Rousseau den Todesstofs versetzt. Wie grofse Bedeutung wir auch der Wissenschaft und den Kenntnissen beilegen, so hat das Wesen des Menschen doch andre Seiten, auf welche wir bei dem Urteil über ein Individuum vor allen Dingen Rücksicht nehmen. Im Vergleich mit dem sich im Gefühl und Willen entfaltenden Leben ist die Erkenntnis nur ein Vorhof, in welchem wir uns bewegen können, ohne das eigentliche Heiligtum zu betreten. Hier ist der Raum, wo trotz alles Unterschieds der intellektuellen Bildung fortwährend eine Verwandtschaft des einfältigsten Menschen und des gröfsten Denkers stattfinden kann. Kein Geringerer als Kant hat gesagt: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritt. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weifs. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dafs diese Betrachtung allen übrigen einen Wert erteilen könnte, die Rechte der Menschheit herzustellen“ [1]). Kant hatte in seinen ersten Schriften Trost über die Not und den Kampf der Welt in dem Gedanken gesucht, dafs die Aufklärung denn doch bei einer kleinen erlesenen Schar Fortschritte machte. Das Studium der Schriften Rousseaus brachte in seinen Anschauungen eine ganze Revolution hervor und liefs ihn das eigentlich Menschliche in etwas tiefer Liegendem als dem Verstande suchen.

Wenn die Wissenschaft aus dem Leben hervorwächst und stets ihren Zusammenhang mit dem Leben bewahrt, und wenn ferner das Zentrum des geistigen Lebens nicht im intellektuellen Gebiete, sondern im Gefühl und Willen liegt, so wird die Gefahr der Disharmonie im einzelnen Menschen und der Spaltung in der Gattung, welche die intellektuelle Entwickelung so leicht herbeizuführen scheint, vermindert. Und diese Ge-

[1]) Fragmente. Werke herausgeg. von Rosenkrantz. XI, S. 240.

fahr läfst sich vermeiden, ohne dafs die freie Bewegung der Wissenschaft auf revolutionäre oder reaktionäre Weise gehemmt würde.

5. Es kann jedoch nicht anders sein, als dafs ein Gegensatz zwischen verschiednen Stufen der intellektuellen Entwickelung zurückbleibt, wenn nicht zwischen Wissenden und Unwissenden, so doch zwischen den mehr und den weniger Wissenden. Dies folgt aus der Teilung der Arbeit. Soll die Wissenschaft auf genügende Weise getrieben werden, so mufs es Menschen geben, die derselben ihr ganzes Leben widmen. Es wird sich im Volke ein gelehrter Kreis oder Stand bilden. Hier gilt es dann zweierlei, wenn die Entwickelung eine gesunde sein soll. Erstens darf sich keine Gelehrtenkaste bilden, welche nur einigen, nicht aber allen Klassen der Gesellschaft die Aufnahme gestattet. Der elementare Unterricht und der höhere Unterricht müssen so geordnet werden, dafs der Übergang von den untersten zu den höchsten Stufen ein sanfter wird[1]), und dafs die Schwierigkeiten, alle diese Stufen durchzumachen, demjenigen nicht unüberwindlich werden, in welchem sich ernstliche Triebe und Fähigkeiten regen. Und ferner mufs der Stand der Gelehrten die Forschung nicht nur als Befriedigung des eignen Triebes betrachten, sondern als einen sozialen Beruf, der im Namen der ganzen Gesellschaft ausgeübt wird. Der einzelne Forscher ist auf seinen Späherposten gestellt, um alles, was er von dort aus erblicken kann, zu beobachten. Wenn er von dieser Gesinnung beseelt ist, bewahrt er die Einheit mit der Gattung, wenn er sich auf seinem einsamen Posten auch isoliert fühlt, und wenn

[1]) Ein solcher sanfter Übergang war zu finden, als die Theologie das Hauptfach der Universität, wie der Katechismus das Hauptfach der Volksschule war. Jetzt ist die Theologie in den Gymnasien auf ein Minimum und an der Universität auf eine Spezialität reduziert, aber noch gibt der Katechismus der Volksschule ihr Gepräge. Martensen behauptet, es müsse so sein: „Die Religion ist es, die die Volksschule zur Volksschule macht“ (Soziale Ethik. S. 355), eine Äufserung, die selbst von seinem eignen Standpunkte aus auffallend ist. Es wird hier ein Dualismus statuiert, der von sehr bedenklichen Folgen sein kann, wenn nicht beizeiten Abhilfe geschafft wird. Und dann wird es wohl schwerlich die Wissenschaft sein, die „kehrt machen“ mufs.

er auch lange verkannt und mifsverstanden wird, weil d
andern nicht gewahren können, was er sieht. Sein Glaul
an die Wahrheit ist zugleich ein Glaube an die Bedeutur
der Wahrheit für die Gattung.

Die fortschreitende Spezialisierung der Wissenschaft macl
es freilich immer schwerer, sogar den Pflegern der Wisser
schaft, sich einen selbständigen Überblick über deren Er
gebnisse zu verschaffen. Die intellektuelle Kultur setzt abe
auch nicht voraus, dafs alle alles wissen. Es kann eine sell
ständige intellektuelle Bildung in grofsen Kreisen existierei
wenn nur das eigentliche Denkvermögen entwickelt ist. Trot
der Verschiedenheiten der Wissenschaften arbeiten diese doc
alle mit einer und derselben Denkkraft, und die Welt, i
welche sie, jede von ihrer Seite, einzudringen suchen, ist ein
und dieselbe. Wer daher auf vernünftige Weise in ein einzelne
Gebiet eingeführt ist, dem wird es leicht fallen, die auf ander
Gebieten sich einstellenden Aufgaben und Schwierigkeiten z
verstehen. Es gibt gewisse Hauptgedanken, die überall wiede
erscheinen, wo die menschliche Erkenntnis arbeitet, und dies
Gedanken hervorzuziehen und zu entwickeln ist Sache de
Philosophie. Ein solcher Gedanke ist die Idee von dem Da
sein als einem gesetzmäfsigen Zusammenhang. Die verschiedne
Wissenschaften suchen jede ihr Stück einer einzigen grofse
Kausalreihe zu durchdringen. An die Idee des Kausa
zusammenhangs schliefst sich die Idee der Entwickelung, d
sich in ihren Hauptzügen auf den verschiednen Erfahrung
gebieten wiederfinden läfst. An einem kleinen Teil der We
können wir daher die ganze Welt studieren und ein Ve
ständnis derselben gewinnen. Es bildet sich in unserm Be
wufstsein ein allgemeines Weltbild, dessen Lücken auszufülle
die einzelnen Wissenschaften ununterbrochen beschäftigt sin
Auch wer sich nicht der wissenschaftlichen Forschung widme
kann, wird sich doch eine Vorstellung von den Hauptgesetze
der Existenz, deren Glied er ist, bilden und Anleitung e
halten können, eine universellere Betrachtungsweise an sic
selbst und sein Leben anzulegen, als möglich war, solange e
glaubte, alles drehe sich um ihn und um den engen Horizon
seiner Interessen. Wenn man seinen Platz in der Welt e

kennt, wird man auch an Selbsterkenntnis gewinnen. Ferner wird man in seinem Glauben an die Einheit des Menschengeschlechts bestärkt werden, wenn man einen Einblick in die grofse gemeinschaftliche Arbeit, die Weltauffassung des Menschengeschlechts auszubilden, erhält, eine Arbeit, welche Generation auf Generation die edelsten Kräfte, das ausdauerndste und aufopferndste Streben in Anspruch nimmt. — Vermittelst einer angemessenen Organisation des Unterrichts mufs jedem Menschen etwas von diesen Ideen beizubringen sein, und die ethische Bedeutung dieser Sache bedarf keines nähern Nachweises.

6. Wegen der Notwendigkeit des Zusammenwirkens für das Weltbild der Gattung ist die Wissenschaft Veranlassung zur Stiftung von Gesellschaften. Es werden sich nicht nur die gleichzeitigen Forscher vereinen, sondern es entsteht auch ein lebhafter Gedanke an das, was wir der Vergangenheit schuldig sind. Nirgends läfst sich eine fortschreitende Entwickelung so deutlich nachweisen, als auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Erkenntnis. Nirgends ist es leichter zu zeigen, wie eine Generation auf den Schultern der andern steht und deswegen einen weitern Blick erhält als letztere. — Da die Wissenschaft aber in fortwährender Entwickelung begriffen ist, kann das Zusammenarbeiten nicht immer ganz friedlich ablaufen. Schulen und Parteien stehen einander gegenüber und bekämpfen einander. Hier wird dann nicht eine grofse Gesellschaft gebildet, sondern mehrere kleinere, die miteinander im Streit stehen. Ein solcher Streit kann indes den Fortschritt befördern, wenn er etwas mehr ist als persönliches Gezänk. Er entsteht dann teils daraus, dafs die Sache selbst mehrere verschiedne Seiten darbietet, teils daraus, dafs die Forscher sich mit verschiednen Voraussetzungen einstellen. In beiden Beziehungen wird die Bildung von Parteien fruchtbringend wirken können. Wenn man sich mit andern vereint, um alles zu erschöpfen, was sich über die Sache von der Seite, von welcher man selbst sie erblickt, oder von den Voraussetzungen, von welchen man ausgeht, ausfindig machen läfst, so wird dies mit gröfsrer Gründlichkeit und gröfsrem Eifer geschehen. Sogar der Affekt, welchen der Gegensatz der Parteien erzeugt, kann den Blick schärfen.

Auf diese Weise können auch rein persönliche Streitigkeiten fruchtbringend werden. Das gemeinsame Werk wird nicht nur durch die uninteressierte Hingebung der Individuen, sondern auch durch die Zwistigkeiten ihrer Egoismen gefördert werden. Sie arbeiten rastlos, um recht zu behalten, um ihre Ehre zu wahren, und können oft einen Zweck hierdurch fördern, der weit umfassender ist, als derjenige, welchen sie in der Hitze des Kampfes vor Augen hatten.

XXIX.

DIE FREIHEIT UND SELBSTÄNDIGKEIT DER INTELLEKTUELLEN KULTUR.

1. Freiheit ist die wichtigte Bedingung intellektueller Kultur. Die Wissenschaft kennt keine von aufsenher abgesteckten Grenzen, kennt nichts, was zu hoch oder zu niedrig wäre, um ihrer Behandlung unterworfen zu werden. Sie steckt sich selbst ihre Grenzen ab, indem sie nach der Natur und Wirkungsart der Erkenntnis selbst entscheidet, welche Fragen sie zu untersuchen vermag, und welche zu entscheiden sie nicht im stande ist. Und auch mit Bezug auf letztere, der Wissenschaft unlösbare Fragen, nimmt diese sich doch das Recht, die gegebnen Antworten zu untersuchen, — dem Ursprung dieser Antworten nachzuforschen und die Ursache aufzusuchen, weshalb dieselben Anschlufs gefunden haben. Wo die Erkenntnistheorie endet, da fassen die historische Kritik und die Psychologie an.

Die Freiheit ist hier, wie überall (siehe XXIII, 2), sowohl Zweck als Mittel. Der ungehinderte Gebrauch der Denkkraft verschafft unmittelbare Befriedigung, so dafs ein unnötiger Eingriff hier ein Vergehen wider das Wohlfahrtsprinzip selbst ist. Die Freiheit ist aber auch Mittel. Nur das freie Forschen kann die Sache von allen Seiten betrachten, die verschiednen Möglichkeiten entdecken und deren Konsequenzen ziehen. Wir treffen hier indes die sonderbare Erscheinung an, dafs sogar diejenigen, welche vor jeder Begründung ethischer Regeln durch die Rücksicht auf den Nutzen Abscheu tragen, an diesem Punkt oft an denselben appellieren. „Das

freie Forschen," sagt man dann, „bringt alles zum Wanken, auch solche Meinungen, die den Menschen unentbehrlich sind. Die Wahrheit ist nicht schädlich; aber der Zweifel und die Untersuchung wirken schädlich, wenn man nicht auf festem Boden steht. Es kann dem Einzelnen erlaubt sein, zu zweifeln und zu forschen, wenn er dies vor seinem Gewissen verantworten kann; er behalte aber seinen Zweifel bei sich selbst und ziehe keinen andern auf seinen wankenden Boden hinüber!" — Die Berechtigung, die ein solcher Gedankengang unter gewissen Verhältnissen haben **kann**, haben wir schon in einem andern Zusammenhang anerkannt (XII, 4—6, vgl. ebenfalls VII, 4 und XXI, 5). Aber hier, wo von der Bedeutung der intellektuellen Kultur für das Leben der Gattung in seiner Totalität die Rede ist, mufs die Rücksicht auf die andauernden Wohlfahrtsbedingungen der Gattung höher gestellt werden als die Rücksicht auf die Empfindlichkeit der Einzelnen. Es wird verderblich sein, auf den augenblicklich verursachten Schmerz Rücksicht zu nehmen[1]) und hierüber die Folgen zu vergessen, welche die Vorenthaltung der Wahrheit — und auch der Zweifel ist eine Wahrheit, wenn er ein begründeter Zweifel ist — für grofse Kreise und für lange Zeiten haben kann. Pädagogische Rücksichten zu nehmen ist Sache des Einzelnen in seiner Beziehung zu andern Einzelnen; in der Gesellschaft treten dieselben zurück. — Diejenigen, welche von einem sozialen Standpunkt aus das freie Forschen bedenklich finden, meinen überdies gewöhnlich, sie selbst seien im Besitz der Wahrheit, und anstatt mit diesen darüber zu verhandeln, ob es berechtigt sei, den Zweifel **auszusprechen**, wäre es deshalb besser am Orte, die Berechtigung des Zweifels

---

[1]) **Stuart Mill** hat es mit Recht als der jüngsten Zeit charakteristisch hervorgehoben, dafs man mehr von dem Nutzen der Meinungen als von deren Wahrheit rede. „In der Gegenwart," sagt er (Über die Freiheit), „sind die Leute nicht so sehr von der Wahrheit ihrer Meinungen überzeugt, als davon, dafs sie nicht wissen, was sie ohne dieselben thun sollten." Mill, der eifrige Utilitarianer, findet dies bedenklich. Die Sache ist die, dafs die Wahrheit ihm eine Lebens- und Wohlfahrtsbedingung ersten Ranges ist, und was er bekämpft, das ist die kurzsichtige und beschränkte Auffassung des Nützlichen.

selbst mit ihnen zu verhandeln. Sie decken sich hinter den Folgen des ausgesprochnen Zweifels, wollen aber doch eigentlich dem Zweifel selbst zu Leibe. Jedenfalls müssen sie eingestehen, dafs es frei und offen untersucht werden müsse, ob es von Nutzen ist, den Zweifel auszusprechen. Sie können doch nicht meinen, dafs sie eine unfehlbare Erkenntnis dessen, was nützlich oder nicht nützlich ist, innehätten. Und läfst sich der Nutzen oder die Schädlichkeit des Zweifels öffentlich erörtern, ohne dafs hierdurch der Zweifel selbst öffentlich ausgesprochen und bekannt gemacht würde? — Wie man sich auch wende und drehe, so wird man dieser Gefahr nicht entgehen können, wenn es eine Gefahr ist.

Freies Forschen führt allerdings Gefahren mit sich. Aber nur über Irrtümer geht der Weg zur Wahrheit. „Ein lebendiger Irrtum," hat man gesagt, „ist besser als eine tote Wahrheit." Das Lebendige des Irrtums ist der Gedanke, der sich von dem verkehrten Weg losarbeiten kann; in einer längst festgestellten Wahrheit, welche die Kräfte des Gemüts nicht mehr in Bewegung zu setzen vermag, sind aber keine Lebenskeime. Gedenken wir derjenigen, welche die Wahrheiten fanden, auf die wir bauen, so müssen wir auch derjenigen gedenken, welche die „lebendigen" Irrtümer entwickelten und hierdurch auf dem Wege zur Wahrheit, war dieser Weg auch ein Umweg, Zwischenstationen erbauten. — Eine lebendige Wahrheit ist natürlich das Allerbeste.

2. Die intellektuelle Kultur wirkt gesellschaftbildend nicht nur dadurch, dafs sie die forschenden Individuen zur gemeinschaftlichen Untersuchung und zum Austausch der Gedanken zusammenführt, sondern auch dadurch, dafs sie zur Errichtung von Lehranstalten führt. Die Geschichte zeigt uns hier einige der schönsten Beispiele freier Gesellschaftenbildung. Im griechischen Altertum bildeten sich die philosophischen Schulen dadurch, dafs Jünglinge sich um einen Denker, der ihr Interesse erregt hatte, aneinander schlossen. Im Mittelalter entstanden Schulen in den Klöstern, an welchen junge Männer gemeinschaftlich studierten. Die Universitäten entstanden im Mittelalter durch freie Vereinigung lehrbegieriger Männer; das Wort „Universität" bedeutet bekanntlich ja gerade eine Genossen-

schaft oder Korporation von Lehrern und Studierenden. Erst später erhielten die Kirche und der Staat Einfluſs auf diese wissenschaftlichen Anstalten, die damals um so gröſsre Bedeutung hatten, da sie die einzigen Mittel waren, höhere Bildung zu erreichen; Bücher und andre wissenschaftliche Mittel fehlten fast gänzlich. In der jüngsten Zeit sind die dänischen Volkshochschulen auf ähnliche Weise entstanden.

Wenn eine solche freie Vereinigung stattfindet, hat der Staat die Pflicht, derselben keine Hindernisse entgegenzustellen, sondern sie nach Kräften zu begünstigen. Der Staat hat, wie vorher (XXII) erwähnt, das Recht und die Pflicht, von jedem seiner künftigen Bürger ein Minimum von Kenntnissen zu verlangen. Es gehört aber auch zu den Aufgaben des Staates, seine Mittel und seine Organisation zum Besten des Fortschritts der höhern intellektuellen Kultur zu benutzen, ganz davon abgesehen, daſs er von seinen angehenden Beamten eine gewisse wissenschaftliche Bildung verlangen muſs. Die freie Vereinigung erhält leicht einen etwas aristokratischen Charakter. Es gibt viele, welche aus Not an ihre Scholle gebannt sind, und welche nicht ohne Hilfe an der Aneignung und Fortsetzung der intellektuellen Kultur mitarbeiten können. Und es würde nicht gut sein, daſs nur die reichen und wohlhabenden Klassen die intellektuelle Kultur trügen. Der Staat hat hier, ebenso wie auf dem Gebiete der materiellen Kultur (XXVI, 14), eine verteilende Thätigkeit auszuüben. Er soll suchen, nicht nur die Bildung eines Kapitals von Kenntnissen als eines der ganzen Gesellschaft gemeinsamen Gutes zu begünstigen, sondern auch die möglichst gute Verteilung dieser Kenntnisse zu fördern.

Es wird jedoch stets die Gefahr nahe liegen, daſs der Staat sich die Wissenschaft dienstbar macht, statt der Wissenschaft dienstbar zu sein. Der Staat wird ja durch die jezeitigen Inhaber der Staatsgewalt repräsentiert, deren Parteiinteressen oder persönliche Interessen sie bewegen können, gewisse Richtungen oder Personen ohne Rücksichtnahme auf das wirkliche Bedürfnis der intellektuellen Kultur zu begünstigen oder zu hemmen. Man hat die Sache sogar so auffassen wollen, daſs die Bestrebungen für die intellektuelle Kultur stets

andern Rücksichten unterzuordnen seien. Man hat gesagt, die eigentlichen menschlichen Gesellschaften seien die Familie, die Kirche und der Staat. Die Schule (die Gesellschaft zur Förderung und Aneignung der Wissenschaft) müsse diesen dienen, nicht umgekehrt. Die Familie, die Kirche und der Staat im Verein hätten zu bestimmen, wie die Schule sein sollte[1]).

Man spricht hier der Schule, der auf die Pflege der Wissenschaft gegründeten Gesellschaft, jede Initiative ab. Aber in welchen Widerspruch verwickelt man sich doch hierdurch! Denn was wollen der Staat, die Kirche und die Familie vermittelst der Schule erreichen? Dies mufs doch wohl die Wahrheit sein. Sie schreiben aber vorher selbst vor, wie die Wahrheit beschaffen sein soll. Sie müssen also meinen, dafs sie schon vorher im Besitz der Wahrheitsregel sind, so dafs die Schule dieselbe nur im einzelnen anzuwenden brauche. Hierdurch entstehen aber nur Autoritätsmeinungen, keine wissenschaftlichen Wahrheiten. Und aufserdem wird es übersehen, dafs die Wissenschaft unter anderm auch den Ursprung, das Wesen und die Bedeutung der Familie, der Kirche und des Staates studiert. Welche Bedeutung hat die Wissenschaft, wenn sie nicht schliefslich, auf vielen Umwegen vielleicht, aber doch unvermeidlich, zu Veränderungen des in der Familie, der Kirche und dem Staat geführten Lebens bewegt? Eine intellektuelle Kultur, welche der Möglichkeit beraubt ist, aufs Leben zurückzuwirken, ist, wie wir gesehen haben (XXVIII, 4), ungesund und nutzlos. Man wird daher gezwungen, der intellektuellen Kultur als selbständig mitbethätigter Ursache der Entwickelung des menschlichen Lebens einen Platz einzuräumen.

[1]) „Die Schule ist keine selbständige Anstalt neben dem Hause, neben dem Staate, neben der Kirche, sondern eine von ihnen abhängige Gehülfin. Das ist die wesentliche Stellung der Schule, welche Natur und Religion ihr angewiesen hat, und darin zeigt sich die bodenlose Unwahrheit der modernen Bestrebungen, welche die Schule unabhängig von Haus und Kirche stellen wollen. Haus, Staat und Kirche müssen Schulen haben, die ihrem Geiste und ihren Anforderungen entsprechen. Sie dürfen daran ohne grofse Ungerechtigkeit nicht gehindert werden.“ Bischof Ketteler: Freiheit, Autorität und Kirche. Mainz 1862. p. 209. — Nicht nur bei katholischen Verfassern findet man einen solchen Gedankengang. —

Können Familie, Kirche und Staat die selbständige Wissenschaft nicht gebrauchen, so ist dies ihre Sache; so gewifs aber die Wahrheit eine unentbehrliche Lebensbedingung ist, so gewifs befinden sie sich dann auf einem verderblichen Wege; — aber es ist widersinnig, sich einzubilden, man unterstütze die Wissenschaft, wenn man derselben keine vollständige Freiheit gibt! Spezialitäten und Kuriositäten können gedeihen, — Bastarde, von phantastischer Mystik und unklarem Denken erzeugt, können sich tummeln, — veraltete Lehren können sich ohne wissenschaftliche Freiheit halten[1]; aber die grofsen und kühnen Gedanken, die unsre Erkenntnis und somit auch wieder das Leben weiter führen, wird man vergeblich suchen, und ohne diese wird auch das heimlichste Leben in der Familie, der Kirche und dem Staate doch nur ein kümmerliches Ding.

3. Die Geschichte zeigt, dafs solche Übergriffe der Familie, der Kirche oder des Staates der Schule gegenüber ihr Ziel nicht erreichen. Dieselben beruhen teils auf einer Überschätzung der Wirkungen der intellektuellen Kultur, teils auf einem

[1]) Zufolge einer 1857 von Württemberg mit dem Papste abgeschlossenen Übereinkunft wurde die katholisch-theologische Fakultät zu Tübingen der Leitung und Aufsicht des Bischofs unterstellt. Der Bischof sollte die Professoren bevollmächtigen, theologische Vorlesungen zu halten, und konnte ihnen diese Ermächtigung wieder entziehen. Er sollte ihre Hefte und Vorlesungsbücher untersuchen! Der akademische Senat in Tübingen setzte ein Komitee, um zu untersuchen, ob die theologische Fakultät unter diesen Umständen noch als Glied der Universität betrachtet werden könnte. Dieses Komitee kam zu dem Resultat, dafs die Professoren der katholischen Theologie ferner nicht als Repräsentanten der freien Wissenschaft anzusehen seien und deshalb nicht zu Mitgliedern des akademischen Senats gewählt werden könnten. Der Bischof Ketteler (Freiheit, Autorität und Kirche. S. 24) nimmt grofses Ärgernis hieran; es ist indes nicht leicht zu ersehen, wie bei fortwährender Zensur eines Bischofs von einer freien Wissenschaft die Rede sein kann! — Es ist übrigens kein grofser Unterschied, ob man sich einem lebenden Bischof oder einem toten Buch unterordnen soll. Wo dem Denken keine unbedingte Freiheit gestattet ist, da kann keine Wissenschaft existieren. So könnte keine Rechtswissenschaft blühen, wenn juristische Universitätslehrer die Richtigkeit ihrer eignen Deduktionen verwürfen, sobald ein Gericht zu einem andern Ergebnis gelangt wäre. Auf diese Weise kommt man zum Autoritätsglauben, nicht aber zur Wissenschaft.

Verkennen des Umstandes, dafs direkte Beeinflussungen oft sogar ein dem beabsichtigten Resultate durchaus entgegengesetztes bewirken. — Die Aufklärung des Verstandes bestimmt nicht sogleich die gesamte Richtung des Lebens. Interessen, Gefühle und Triebe werden nicht sogleich durch die eingeprägten Kenntnisse und Gefühle verändert. Die „Gefahr“ ist also nicht so grofs und so drohend, wie man meint. — Und anderseits kann das Einschärfen einer gewissen Reihe von Vorstellungen gerade das Bedürfnis erregen, Vorstellungsreihen zu folgen, die in ganz entgegengesetzter Richtung gehen. Eine derartige Kontrastwirkung hat oft zur Folge, dafs eine Generation eine Richtung einschlägt, welche der von der vorhergehenden Generation befolgten entgegengesetzt ist. Fähigkeiten und Triebe, die in den Vorstellungen, womit das Bewufstsein während der Erziehung angefüllt wurde, keine Nahrung fanden, drängen sich später um so stärker und gewaltiger auf.

In Frankreich haben die wechselnden Regierungen des letzten Jahrhunderts es alle versucht, die Schule zu ihren Zwecken zu benutzen, ohne dafs ihre Dauer hierdurch gröfser geworden wäre[1]). Das Einzige, was man erreicht, ist, dafs man sich wider das Bedürfnis der intellektuellen Kultur vergeht. Es ist eine Grundbedingung aller höhern Bildung, dafs sie um ihrer selbst willen gesucht werden mufs. —

Wie notwendig es auch ist, dafs der Staat die Wissenschaft unterstützt, so ist es doch nicht heilsam, dafs alle wissenschaftlichen Forscher eines Volkes im Dienste des Staates wirken. Ebenso wie der Staat auf dem Gebiete der materiellen Kultur als verteilende Gewalt auftritt, ebenso ist es auch hier notwendig, dafs er an privaten Bestrebungen Konkurrenten hat. Wenn das wissenschaftliche Forschen ein gesundes und ersprieſsliches ist, so wächst es aus dem Leben empor und ist nicht nur durch die Handreichung, die der Staat gewähren kann, hervorzurufen.

Der Staat wird jedoch gewöhnlich gröfsre Unparteilichkeit zeigen können, als private und kirchliche Institutionen.

---

[1]) Adolf Schmidt: Pariser Zustände. III, S. 391.

Gerade weil der Staat das gesamte Volk umfafst, wird sein Blick auf die universellen Gesichtspunkte, was die Bildung betrifft, gerichtet sein, und diejenigen Vorurteile, welche einzelne Kreise und Sekten wider die Wissenschaft aufstellen, werden nicht so leicht die Herrschaft erlangen. Die Privatschule ist vom „Publikum“, die Staatsschule vom Volke abhängig.

Wenn die Staatsschule in wahrhaft wissenschaftlichem Geiste organisiert und geleitet wird, so wird sie einen vereinenden und verbindenden Einflufs ausüben. Die Jugend aller Stände und Klassen wird sich hier zusammenfinden und Brüderlichkeit schliefsen können. Es ist hierbei die Voraussetzung, dafs in der Schule keine spezielle politische oder religiöse Richtung vorwaltend wird. An dem Punkte, wo die politischen und religiösen Verschiedenheiten anfangen, wird die Erziehung Sache der Heimat. Die Schule kann nur diejenige Erziehung mitteilen, welche durch die wissenschaftliche Kultur bewirkt wird. Es kann schwierig sein, zwischen dem gemeinsamen Gedankenleben, welches seine feste Grundlage in der Wissenschaft findet, und den politisch-religiösen, wesentlich durch Gefühle und Überlieferungen bestimmten Anschauungen die Grenzen zu ziehen. Aber nur bei ernstlichem Bestreben, solche Grenzen festzustellen, kann die intellektuelle Kultur ihre Stellung als selbständiges Element der Entwickelung der Menscheit behaupten.

---

b. DIE ÄSTHETISCHE KULTUR.

XXX.

DIE KUNST UND DAS LEBEN.

1. Wir verstehen ein Ding, wenn wir es an seinem Platze
ı der Reihe der Dinge, von andern Dingen getragen und
elbst wieder andre Dinge tragend, erblicken. Die Wissen-
haft verweilt bei dem Einzelnen und Individuellen nur, um
ie für dessen Zusammenhang mit der übrigen Welt gültigen
esetze zu finden. Verhalten wir uns dagegen ästhetisch zu
en Dingen, so erblicken wir jedes für sich als ein eigentüm-
hes und abgeschlossenes Ganzes, erfreuen wir uns an dem
lde, nur weil es uns etwas Eigentümliches und Charakte-
tisches gibt. Wenn wir selbst keine eigentümlichen und
arakteristischen Bilder gestalten können, so verhilft die
ınst uns dazu.

Sowohl das intellektuelle Gefühl als das ästhetische ge-
rt zu den sympathischen Gefühlen, indem unsre Lust oder
ılust an demselben nicht nur durch unser physisches Selbst-
ıaltungsbedürfnis, sondern durch die Hingebung an etwas,
s über uns selbst hinaus liegt, bestimmt wird. Das ästhetische
fühl ist aber eine weit tiefere Sympathie als das intellektuelle
fühl. Letzteres wird mehr durch das Verhältnis der Dinge
tereinander als durch das einzelne Ding selbst in seinem
gentümlichen Wesen bestimmt. Das ästhetische Gefühl wird
durch bestimmt, daſs wir suchen, uns mit den Dingen eins
machen, deren Leben zu leben, das Leben selbst in unsrer
ıantasie wieder zu leben. Es gibt ein ästhetisches Wohl-

gefallen an dem freien Gebrauch der Glieder, am Spiele, in welchem wir Beschäftigungen nachahmen, die sonst in ernstlichen und praktischen Absichten unternommen werden. Aber alle Kunst kann ein Spiel genannt werden, insofern sie uns das Leben oder einen Teil des Lebens in einem Bilde, in einer ideellen Wiederholung vorführt und uns auffordert, durch dasselbe bewegt zu werden, als ob es wirkliches Leben wäre [1]).

2. Ethische Bedeutung erhält die Entwickelung des ästhetischen Gefühls nicht nur dadurch, dafs es daran gewöhnt, die Dinge ohne egoistischen Hintergedanken zu betrachten, und selbst über dem Wert der Erscheinung zu vergessen, auch nicht blofs dadurch, dafs die ästhetischen Genüsse von vielen geteilt werden können und häufig geteilt werden müssen, sondern vor allen Dingen dadurch, dafs dasselbe durch den Gebrauch solcher Kräfte bedingt wird, welche auch von dem wirklichen Leben in Anspruch genommen werden. Hierauf beruht der Ernst des ästhetischen Spiels. Ästhetischer Genufs ist etwas mehr als blofs passive Unterhaltung. Derselbe wird nur dann erreicht, wenn wir uns von einem wirklichen Lebensbild gefesselt fühlen. Die ethische Wirkung ist hier nicht von der vollkommnen ästhetischen Wirkung verschieden. Aristoteles hat die Tragödie als die Nachahmung einer bedeutenden Handlung definiert, — eine Nachahmung, die unsre Furcht und unser Mitleid errege und dadurch diese Gefühle läutere. Was er über die Tragödie sagte, können wir auf alle Kunst ausdehnen. Im Spiel oder durch das Bild werden dieselben Gefühle erregt, wie durch die dargestellten wirklichen Verhältnisse, aber zwar so, dafs das Peinliche und Egoistische verschwinden. Die wirklichen Erlebnisse überraschen uns, ohne dafs wir stets deren Zusammenhang zu finden vermöchten; die Zufälligkeit scheint zu walten. Sie bieten überdies mehrere verschiedne Seiten dar und erregen deshalb auch mehrere verschiedne Gefühle. Unsre Stimmung während des Erlebens ist daher nicht immer „rein“, d. h. verschiedne, nicht gegenseitig zusammengehörende Gefühle machen sich geltend. In dem künstlerischen Bilde dagegen ist alles darauf abgesehen,

---

[1]) Psychologie S. 333 f.

dafs eine Totalstimmung erregt wird, die den charakteristischen Hauptzügen des Dinges oder der Begebenheit entspricht. Ohne das Bild seines konkret-individuellen Charakters zu berauben, hebt die künstlerische Behandlung uns das Wesentliche hervor. Wir werden hierdurch von dem Unzusammenhängenden befreit und erhalten einen Gesamteindruck, können uns in unserm Gefühl leichter mit dem Dargestellten eins machen. Hiermit hängt es auch zusammen, dafs die künstlerische Reproduktion uns die Dinge besser verstehen lehrt. Sie gibt uns allerdings keine wissenschaftliche Erklärung derselben, aber indem sie uns ein Ding in seiner ganzen Eigentümlichkeit zeigt, verdeutlicht sie uns dessen Recht zum Existieren. Wie das Ding sonst auch beschaffen sein möge, so ist es ein charakteristischer Teil der Welt. — Während durch die Tragödie die Furcht und das Mitleid „geläutert" werden, läutert die Komödie das Machtgefühl und das Selbstgefühl. Es ist nicht persönlicher Hohn, der sich in dem Lachen Ausdruck gibt, welches uns die komische Poesie verschafft, sondern ein Gefühl der Befreiung, indem wir das Endliche, Selbstwidersprechende und Schlechte in seiner ganzen Nacktheit und dennoch als etwas, das nun einmal mit zum Leben gehört, erblicken[1]).

3. Wenn davon die Rede ist, wie fern eine ästhetische Darstellung mit den Forderungen der Ethik übereinstimmt, werden viele sogleich an die Frage denken, ob stark sinnliche Bilder und Schilderungen erlaublich seien oder nicht. Nach der Weise, wie wir die ethische Bedeutung der ästhetischen Kultur hier auffafsten, liegt indes kein Grund vor, diese Frage aufzuwerfen. Es kann, was den Inhalt und die Darstellungsweise betrifft, kein Streit stattfinden zwischen dem, was die Ästhetik wirklich fordert, und dem, was die Ethik erlaubt. Alles, was wirklich ästhetischen Wert hat, mufs auch ethisch berechtigt sein. Etwas andres ist die pädagogische Anwendung der Kunst. Nicht jedem kann man jedes Dichterwerk in die Hände geben. Dies hat aber mit dem ästhetischen Werte nichts zu schaffen. Derjenige, dessen sinnliche Triebe durch eine Schilderung stark erhitzt werden, wird sich nicht ästhetisch

[1]) Psychologie S. 373—377.

zu derselben verhalten: sein Gefühl wird nicht geläutert, sondern gereizt. Der Jüngling, der sich nach einer Erzählung des Lukianos zu nächtlicher Zeit in dem Tempel der knidischen Aphrodite einschliefsen liefs, um die Bildsäule zu umarmen, war nicht eben durch ein ästhetisches Gefühl erregt.

Es folgt von selbst, dafs wenn die Kunst ein ideelles Leben ist, mufs der Kunstwert dem Lebenswert entsprechen, und der Wert eines Kunstwerkes beruht deshalb nicht nur auf der Tüchtigkeit oder dem Genie, mit welchem der Stoff ergriffen und ausgeführt wurde, sondern auch auf dem dargestellten Leben. Die Kunst soll keine ethische Wertschätzung anstellen, soll nicht direkt moralisieren. Sie soll aber auch nicht dadurch demoralisieren, dafs sie auf einseitige Weise die Aufmerksamkeit auf gewisse Seiten des Lebens lenkt. Kann sich der Beschauer an einem Kunstwerk versehen, so kann der Künstler sich ebenfalls am Leben versehen. Natürlich kann es gerade darüber verschiedne Anschauungen geben, wie das Leben sei, und worauf die Aufmerksamkeit vorzüglich zu richten sei. Jeder bedeutende Künstler hat hier einen Kampf zu bestehen, um seinen Blick auf die Dinge zur Geltung zu bringen. — Ein grofser Teil des Widerstandes gegen den modernen ästhetischen Realismus rührt sicherlich daher, dafs so viele Menschen in der Kunst nur Unterhaltung und Erholung suchen und deshalb die bittern und trüben Seiten des Daseins nicht zu sehen wünschen. Man will seine Furcht und sein Mitleid gar nicht erregt wissen. An die alten Tragödien war man gewöhnt; man hatte genügende Anleitung, um die schweren Tritte des Schicksals in denselben zu hören; in einer modernen Tragödie, wie Ibsens „Gespenstern“ vermag man sie aber nicht zu hören. Der Stoff war einem hier zu nahe auf den Leib gerückt. Und doch hat der moderne Realismus in seinen vorzüglichsten Werken eigentlich nichts andres gethan, als dafs er die grofsen Gesichtspunkte tiefer in das wirkliche Leben hinabführte und uns den Ernst dort zeigte, wo man gewohnt war, nur ein alltägliches Leben mit alltäglichen Geschichten zu sehen[1]). Die Kunst wirkt hier erziehend, indem sie uns die

---

[1]) In der Vorrede zur „Germinie Lacerteux“ erklären die Gebrüder

Augen öffnet, unser Gefühl für den Ernst des Lebens stärkt und unsre Sympathie für dessen Leiden erregt.

4. Wie viel die Kunst auch für das Leben sein kann und sein soll, so darf sie doch nicht an die Stelle des Lebens treten, und das wirkliche Leben darf nicht als bloſses ästhetisches Objekt behandelt werden. — Dies wird nicht so leicht mit dem ernstlichen Künstler der Fall sein, der sich nicht genieſsend, sondern arbeitend verhält, und dem die Kunst eine ernstliche Lebensaufgabe, eine soziale Aufgabe ist, indem er sich, wie der Gelehrte auf seine Weise, auf einen Posten gestellt fühlt, um das Leben zu beobachten und die andern dieses sehen zu lehren. Er fühlt, was Michelangelo ausgesprochen hat, daſs „die echte Kunst wegen des Geistes, in welchem sie arbeitet, an und für sich edel und fromm ist; denn nichts macht die Seele so fromm und rein, als das Streben, etwas Vollendetes zu erzeugen.“ Und er fühlt hinlänglich den Widerstand, den die Wirklichkeit, der widerspenstige Stoff der Arbeit seiner Phantasie entgegenstellt. Dieses Widerstands wegen geht er vielleicht zu Grunde. Weit näher liegt den vorwiegend rezeptiven Naturen und den Dilettanten die Gefahr. Diese werden das Leben leicht als ein ästhetisches Spiel behandeln. Schiller hat gesagt, der Mensch sei nur dann recht Mensch, wenn er spiele. Seine Meinung hiermit war die, daſs die Welt der Phantasie und des Spiels des Menschen eignes Werk sei, und daſs ein freies Herz und ein energischer Wille erforderlich seien, um sich dem Drucke der Wirklichkeit zu entziehen und diese ideelle Welt festzuhalten. Seine Worte sind aber als Motto einer ästhetischen Lebensanschauung benutzt, die sich zu jedem praktischen Verhältnis scherzhaft und ironisch verhält, ohne darum stets die Kunst selbst ernstlicher zu nehmen. Die Arbeit überläſst man den Philistern; die Genies blicken von ihrer ideellen Höhe auf die Welt als auf ein schnurriges, sie nichts angehendes Ding herab. — Die realistische Richtung der Kunst kann ebensowohl wie die Romantik dahin führen,

---

Goncourt, sie hätten versuchen wollen, ob die Tragödie definitiv ausgestorben sei. Sie wollten versuchen, „ob das Unglück der kleinen und armen Leute das Interesse, Gefühl und Mitleid ebenso sehr beanspruchen werde, als das Unglück der Groſsen und Reichen.“

dafs man in einer eingebildeten Welt lebt und der Wirklichkeit fremd wird. Der Realist bewegt sich in der Phantasie trotz dem Idealisten[1]), und jenem kann die Gefahr vielleicht näher liegen als diesem. Der überspannte Idealist wird gewöhnlich das Bewufstsein haben, dafs er in zwei Welten, in einer Traumwelt und in der prosaischen Welt lebt; letztere verspottet er, kann darum aber doch sehr wohl verstehen, sie zu nehmen, wie sie ist. Für den Realisten, dessen Phantasie sich durch Eindrücke der wirklichen Welt zu sättigen sucht, wird die Versuchung, alle Lebensverhältnisse auf ästhetische Weise zu behandeln, noch gröfser sein.

Diese Gefahr wird in der Geschichte zu jeder Zeit hervortreten, wo die Kunst und das ästhetische Interesse im Vordergrunde stehen. Jedenfalls wird dieselbe das Erbteil, welches die nächste Generation empfängt; diese stellt sich mit den Forderungen der Bildung, aber ohne Ursprünglichkeit und ohne lebendige Schöpferkraft ein[2]). Sogar eine grofse und bedeutende Kunst (wie die italienische des Renaissancezeitalters) kann ohne Zusammenhang mit den wirklichen, kämpfenden Mächten der Zeit und ohne Zusammenhang mit dem Leben des gesamten Volks dastehen. Hatte doch Leonardo da Vinci den Wahlspruch: Halte dich von dem Unwetter fern!

5. Die Kunst soll dem Inhalt des Lebens Form und Klarheit verleihen, den Blick und die Sympathie erweitern, den Weg andeuten, auf welchem die Entwickelung vorgehen soll. Ein grofser Künstler ist zugleich ein Stück von einem Propheten. Die Kunst kann nie zur blofsen Privatsache werden. Das ganze Volk und das ganze Zeitalter mufs sich selbst in derselben kennen lernen. Jedes Volk und jedes

---

[1]) Siehe über diese beiden Richtungen meine Psychologie, S. 229—231

[2]) So charakterisiert Hettner (Italienische Studien. Zur Geschichte der Renaissance. S. 275) die Generation, die auf Raffaels und Michelangelos Zeiten folgte. Er findet den Grund des jähen Verfalls aber in dem Wesen der italienischen Renaissance selbst. Diese hatte die Fesseln des Mittelalters gesprengt, war aber nicht im stande, auf dem Wege der ethischen Gesinnung oder des arbeitenden Denkens ein neues Menschenideal zu gestalten. Es war ein Zeitalter ohne feste sittliche Begriffe und Vorbilder eine leichte Beute der kirchlichen Reaktion.

Zeitalter mufs daher seine eigne Kunst haben, und kann nicht durchaus von der Kunst andrer Völker und andrer Zeitalter leben, wie grofse Bedeutung es auch haben kann, diese kennen zu lernen. Auch wo das Allgemeinmenschliche ausgesprochen und geschildert wird, mufs dies doch unter der besondern Form geschehen, die den Erfahrungen des einzelnen Volks entspricht. Die Forderung wegen einer nationalen und zeitgemäfsen Kunst läfst sich auf zwei verschiedne Weisen begründen. Der Künstler sieht und arbeitet nur dann mit seinen besten Kräften, wenn er von den Gefühlen und Vorstellungen seiner eignen Heimat und seines eignen Zeitalters beseelt ist; nur dann kann er sich das Gesehene aneignen und dasselbe reproduzieren. Und anderseits versteht jedes Volk und jedes Zeitalter nur sich selbst recht; was dieselben in ästhetischer Beziehung beeinflussen soll, mufs Fleisch von ihrem Fleische und Blut von ihrem Blute sein. — Es kann natürlich nichts nützen, dafs die Kunst national und zeitgemäfs ist, wenn sie keine wirkliche Kunst ist. Und ferner gibt es einen gemeinsamen Inhalt des Denkens und Fühlens, in welchen jedes Volk und jedes Zeitalter sich hineinleben und aus welchem es Nahrung suchen mufs. Homer, Dante, Shakespeare und Goethe lassen uns das geistige Leben der europäischen Menschheit wieder durchleben.

---

c. DIE RELIGIÖSE KULTUR.

XXXI.

DIE ETHIK UND DAS RELIGIÖSE GEFÜHL.

---

1. Die Ethik mufs, wie vorher (II, 3) bemerkt, auf möglischst wenige Voraussetzungen bauen. Sie darf in der Wissenschaft keine Sonderstellung verlangen und darf nicht versuchen, die von andern Wissenschaften aufgestellten Prinzipien, Ergebnisse und Hypothesen zu erschüttern. Aber so, wie sich das religiöse Leben in der menschlichen Gattung entwickelt hat, ist es an Annahmen und Dogmen geknüpft gewesen, di stets zum erneuten Streit mit der Wissenschaft geführt haber Es könnte nun scheinen, als wäre die Ethik angewiesen, sic zu der religiösen Kultur als zu einer rein historischen E scheinung zu verhalten, als zu einer fremden Macht, die mitzählen müsse, die sie kritisieren und schätzen könne, der sie aber ihrer Natur und ihren Voraussetzungen zufo in keiner verwandtschaftlichen Beziehung stehe. Dies wü indes eine übereilte Folgerung sein.

Denn erstens sind die in der Geschichte aufgetret Religionen, jedenfalls deren höhere Formen, je zu ihrer ethische Mächte gewesen. Ethische Vorstellungen haben wesentlichen Teil des Inhalts der positiven Religionen geh Von dieser Seite betrachtet mufs zwischen der Ethik un positiven Religion also eine gewisse Verwandtschaft finden. — Zweitens ist es die Frage, ob auf dem Stand auf welchen die Ethik sich stellt, nicht die Möglichkei Gefühls sein sollte, das — wenn man es auch nicht religi

fühl nennen wollte — wegen seiner psychologischen Natur doch mit dem religiösen Gefühle, so wie dieses in den höhern positiven Religionen auftritt, verwandt wäre. Im nächstfolgenden werde ich es versuchen, ein derartiges Gefühl zu beschreiben, während ich die Untersuchung der ethischen Bedeutung der positiven Religion bis zum nächsten Kapitel aufschiebe.

2. Unter dem Lebensgefühl wird in der Psychologie dasjenige Gefühl der Lust oder Unlust verstanden, welches dem Laufe des organischen Lebens in uns entspricht. Dasselbe steht also mit der Leichtigkeit und Kraft in Verbindung, mit welcher das Atmen, der Blutumlauf und die ganze Ernährungsthätigkeit in uns vorgehen[1]). Allmählich wie sich das Bewufstsein entwickelt, wird das Gefühl nicht nur durch unsern organischen Zustand, sondern auch durch einen gröfsern oder kleinern Inbegriff von Vorstellungen bestimmt. Unser Gefühl knüpft sich an vieles und manches, was aufserhalb der Grenzen unsers Organismus liegt. Bei dem intellektuellen und dem ästhetischen Gefühl ist unsre Lust und Unlust teils durch die Erkenntnisthätigkeit bestimmt, teils durch die Bilder, welche die Natur oder die Kunst unsre Phantasie gestalten läfst. Haben wir aber mit Hilfe des Denkens uns auf unsre Stellung im Dasein besonnen, haben wir eingesehen, dafs wir mit all unserm Trachten, mit all unsern Plänen und all unsern Idealen als einzelne Glieder der grofsen, unabsehbaren Reihe von Ursachen und Wirkungen dastehen, — dann entsteht ein Gefühl des Lebens, nicht nur desjenigen Lebens, welches sich in unserm eignen Organismus regt, sondern auch desjenigen Lebens, welches sich im gesamten Universum, dessen Glieder wir sind, regt. Unser Lebensgefühl wird durch den Gang des Lebens und der Welt, so weit wir uns eine Vorstellung von demselben bilden können, erweitert und bestimmt. Es entsteht ein kosmisches Lebensgefühl, welches ein Ana-

---

[1]) Psychologie S. 119 f. 283 f. 444 f. — Die folgende Schilderung des religiösen Gefühls in der Bedeutung eines kosmischen Lebensgefühls ist eine weitere Ausführung dessen, was in der Psychologie S. 330 f. in Kürze dargestellt ist. Vgl. ebenfalls: Die Grundlagen der humanen Ethik S. 58–61.

logon des organischen Lebensgefühls bildet. Von dem organischen Lebensgefühl unterscheidet sich das kosmische Lebensgefühl durch seinen Gedankeninhalt, welcher aus allen den gewonnenen Erfahrungen und allen den von dem Gange der Dinge gebildeten Vorstellungen besteht. Von dem intellektuellen und dem ästhetischen Gefühl unterscheidet sich das kosmische Lebensgefühl durch seinen persönlichen und realen Charakter. In der Denkthätigkeit und der Phantasie vergessen wir uns selbst über dem, was wir denken und anschauen; im organischen Lebensgefühl haben wir nur mit uns selbst als organischen Wesen zu thun; im kosmischen Lebensgefühl wird unsre Lust oder Unlust aber durch die Stellung unsrer gesamten Persönlichkeit in der Weltentwickelung bestimmt.

3. Das kosmische Lebensgefühl setzt eine Weltanschauung voraus. Indes bedarf es keines grofsen Apparats von spekulativen Hypothesen. Wenn solche Hypothesen entwickelt werden, wird es sich bei näherer Untersuchung oft sogar zeigen, dafs sie vielmehr Wirkungen als Ursachen des Gefühls sind. Dieses kann sich mit den beiden Hauptgedanken begnügen, die oben (XXVIII, 5) als die für die intellektuelle Kultur wichtigsten hervorgehoben wurden, mit dem Gedanken an das Dasein als einen gesetzmäfsigen Zusammenhang und mit dem Gedanken an das Dasein als einen grofsen Entwickelungsprozefs.

Jedes Glied des grofsen Kausalzusammenhangs wird von andern Gliedern getragen und trägt wieder andre. Die Kraft, mit welcher dasselbe seinen Platz ausfüllt, kann es sich nicht selbst anfänglich gegeben haben; es hat dieselbe empfangen und mufs sie jeden Augenblick wieder empfangen, um sich behaupten zu können. Auch bei meinem energischsten Willensakt, wo meine persönliche Eigentümlichkeit am stärksten zu Tage tritt und mein Selbstgefühl auf dem festesten Boden zu fufsen scheint, auch da verbrauche ich ein Kapital, welches ich ursprünglich nicht selbst beschafft habe. Ich bin gerade in meiner höchsten Aktivität abhängig, und dies um so mehr, je mehr Kraft dieselbe beansprucht. Die Abhängigkeit erweist sich aber nicht nur dadurch, dafs die Energie, über welche ich verfüge, mir gegeben ist, sondern auch dadurch, dafs die Energie, über welche ich verfüge, eine b e g r e n z t e ist.

Mein Schicksal ist mit dem grofsen Entwickelungsprozefs verflochten, und nur zum Teil kann mein Wille in diesen bestimmend eingreifen. Während des grofsen Wogens der Entwickelung und der Auflösung, des Entstehens und des Vergehens, welches die Natur darbietet, werde ich von Hoffnung und Furcht umhergeschleudert. Wer hat recht, und auf wessen Seite ist der Sieg, — die vorwärtsstrebende, entwickelnde Tendenz der Welt, oder die hemmende und auflösende Tendenz?

Das Verhältnis zwischen meinem Willen und meinem Schicksal bestimmt also mein Gefühl des Lebens. Dieses Gefühl kann ganz oder vorwiegend egoistischer Art sein. Wenn ich aber mein Schicksal nicht als das Schicksal dieses einzelnen Individuums bedenke, — wenn meine Sympathie mit andern und mein ethisches Gefühl erweckt sind, nimmt das kosmische Lebensgefühl einen andern Charakter an. Diese Gefühle, die mich bewegen, Ideale aufzustellen und für Ideale zu wirken, welche weit über meine individuelle Selbsterhaltung hinaus liegen, haben sich jedoch bestimmten Naturgesetzen gemäfs entwickelt, und dafs eine solche Entwickelung möglich war, gibt uns ein Zeugnis, dafs im Dasein wertvolle Kräfte thätig sind. (Vgl. IV, 5.) Die Natur steht uns — gerade wenn wir an das Entstehen und die Entwickelung des Gewissens eine naturalistische Erklärung anlegen — als eine Heimat idealer Kräfte da. Was die Entwickelung sonst auch herbeigeführt haben möge, so hat sie jedenfalls auch d i e s e s herbeigeführt! Es hat sich ein Lebensdrang und ein Lebenstrieb andrer Art als der blofs physische Selbsterhaltungsdrang entwickelt. Was ich in mir, in meinem Gewissen fühle, das ist ebensowohl eine Weltkraft, als diejenigen Kräfte, welche sich während der Wechselwirkung der materiellen Massen äufsern.

Hier entsteht nun aber wieder eine bedeutungsvolle Schwierigkeit. Wir können das Dasein nicht aus dem ethischen Gefühl erklären. Die Welt ist nicht nach denjenigen Prinzipien konstruiert, welche unser Gewissen uns als die höchsten aufstellt. Was der höchste Zweck unsers ethischen Willenslebens ist, das können wir nicht als den Zweck der Weltentwickelung erklären. Nicht nur ist der Gedanke eines Weltzweckes in wissenschaftlicher Beziehung ebenso wenig durchführbar wie

der Gedanke einer ersten Ursache, sondern die schreienden Disharmonieen der Welt, die Leiden und die Grausamkeit, die Summe von Unglück und Verbrechen, für welche die Entwickelung erkauft und der Fortschritt — sofern sich ein solcher nachweisen läfst — errungen werden, dies alles macht es logisch und ethisch unmöglich, ein ethisches Prinzip als die Quelle der Weltentwickelung zu statuieren. Jeder theologische und philosophische Versuch, diese Schwierigkeit zu überwinden, hat sich als vergeblich erwiesen. Die orthodoxe Theologie hat die Frage nur ferner hinausgeschoben, und die spekulative Philosophie hat die Schwierigkeiten verflüchtigt und weggedeutelt. Die einzige Weise, diese Schwierigkeiten los zu werden, ist die, nicht an dieselben zu denken, und dieser Ausweg fällt nicht allen Individuen gleich leicht. Nicht aus Hochmut, sondern gerade aus Gewissenhaftigkeit und aus klarer Einsicht in die Grenzen unsrer Erkenntnis müssen wir diese Frage dahin stehen lassen. Ein ehrlicher Zweifel ist besser als ein gedankenloser Glaube. Das Leben ist voll von grofsen Gegensätzen; diese werden aber erst zu Widersprüchen, wenn man das eine Glied des Gegensatzes herausnimmt und aus ihm das Dasein erklären will. Aus einem guten Weltprinzip läfst sich das Böse in der Welt nicht erklären; aus einem bösen Weltprinzip, wie dem von dem absoluten Pessimismus aufgestellten, läfst sich das Gute in der Welt nicht erklären.

Unser Mitgefühl mit dem Leiden in der Welt und unser Drang, bei der idealen Betrachtungsweise zu beharren, brauchen aber auch nicht dadurch erschüttert zu werden, dafs wir den Schlufs des Weltdramas nicht kennen, und nicht einmal wissen, ob dasselbe einen Schlufs hat. Das Gute und Wertvolle des Daseins ist eine kämpfende Macht, und mit jedem Kampfe ist Ungewifsheit und Spannung verbunden. Das kosmische Lebensgefühl wird deshalb zwischen Furcht und Hoffnung schwingen, auch bei denjenigen, bei welchen es im ganzen genommen das Gepräge der Keckheit trägt. —

Ein Gefühl wie das eben beschriebene findet sich sicherlich. Dasselbe bezeichnet einen Standpunkt, auf welchem es mit der Religion als einer Gefühlssache ernstlich genommen wird. Es enthält kein Dogma, sondern entsteht ganz einfach durch

das Verhältnis des ethischen Gefühls zur wirklichen Welt. Diejenigen, welche ein Bedürfnis danach fühlen, können es versuchen, vermittelst Spekulationen und Symbole ein ferneres Verständnis zu erlangen; es wird hierin nichts Bedenkliches liegen, wenn nur zwei Dinge nicht erschüttert werden: die Idee des Daseins als eines gesetzmäſsigen Zusammenhangs, und die Unabhängigkeit der Ethik von dogmatischen Annahmen. — Dieses Gefühl stellt keine Aufgaben auf, die nicht auch ohne dasselbe gestellt würden. Es drückt das innigste und höchste Selbstverständnis aus, welches der Mensch rücksichtlich seiner Stellung in der Welt, und rücksichtlich des Schicksals, das demjenigen widerfährt, für welches er lebt, zu erreichen vermag. Es „läutert" das Gemüt, ebenso wie das ästhetische Gefühl dies thut; die Läuterung ist hier aber mehr durchgreifend, weil das Gefühl durch die wirkliche Stellung des Menschen selbst in der wirklichen Welt bestimmt wird. Seines engen Zusammenhangs mit dem ethischen Gefühl wegen ist das kosmische Lebensgefühl von aller Sentimentalität und allem Quietismus frei. Wir besteigen einen Berggipfel, nicht um droben zu wohnen und hausen und uns dem wirklichen Leben zu entziehen, sondern um die reine und kräftige, vielleicht auch scharfe Luft einzuatmen und um den Blick zu erweitern und zu erhellen, so daſs wir uns in den engen Verhältnissen, auf welche unsre praktischen Aufgaben uns verweisen, besser zurecht finden können.

4. Das beschriebene Gefühl regt sich nicht in allen Individuen gleich stark. Einige Naturen sind für dasselbe besonders empfänglich, wie andre Naturen für das intellektuelle oder das ästhetische Gefühl. Und seine Beschaffenheit ist so kompliziert, daſs es kein Wunder ist, daſs seine Elemente bei verschiednen Individuen in höchst verschiednem gegenseitigem Verhältnisse gefunden werden. — Schon das Verhältnis zwischen dem kosmischen und dem organischen Lebensgefühl kann höchst verschieden sein. Oft stehen diese in entschiednem Gegensatz zu einander. Das Temperament ist nicht unbedingt für die Weise entscheidend, wie wir die Welt fühlen. Derjenige, welcher melancholischen Temperaments ist, und dessen organisches Lebensgefühl also vorwiegend einen düstern und schwerfälligen

Charakter trägt, kann doch sehr wohl den Gang der Dinge in der Natur und der Geschichte auf optimistische Weise auffassen. Das Düstre der Welt kann auf den kleinen, von ihm selbst ausgefüllten Raum beschränkt sein, und mittelst einer Kontrastwirkung kann die übrige Welt ihm gerade in heiterm Licht erscheinen. Umgekehrt gibt es solche, deren glückliche organische Grundstimmung unterbrochen und gestört wird, wenn sie den Blick in die Welt werfen. — Einige werden auf das Rätselhafte und Unerforschliche des Daseins, andre auf die aus der Welt der Erfahrungen geholten Eindrücke das gröfsere Gewicht legen. — Bei einigen wird diese, bei andern jene Klasse von Erfahrungen vorzüglich für das Gefühl bestimmend werden, — bei einigen z. B. besonders das Naturleben, bei andern die menschliche Geschichte. — Bei einigen (z. B. bei Spinoza) hat das kosmische Lebensgefühl wesentlich den Charakter der Resignation, bei andern (z. B. bei Fichte) wesentlich den Charakter des Enthusiasmus und des Thätigkeitsdranges. — Am entschiedensten ist indes der Unterschied zwischen dem Optimismus und dem Pessimismus. Der Lauf des Lebens gibt beiden teilweise recht, und sie sind nur dann unvereinbar, wenn jeder für sich als ein spekulatives System ausgebildet wird. Bei Platon und der christlichen Theologie einerseits und anderseits bei Schopenhauer sind die beiden entgegengesetzten Formen des kosmischen Lebengefühls zu diametral entgegengesetzten Gedankenbauten entwickelt. —

Trotz dieser Verschiedenheiten gibt es hier jedoch ein gemeinschaftliches geistiges Gebiet, wo auch eine in den grofsen Zügen gemeinschaftliche Entwickelung möglich sein kann, und wo der eine dem andern nicht im Wege zu stehen braucht. Wenn das beschriebene Gefühl echt ist, wird es durch die wirkliche Welt und deren Verhältnisse bestimmt, und es ist ja doch die nämliche Welt, die allen erscheint, wenn die ursprünglichen Gefühlsdispositionen (die Temperamente) und die Erfahrungen auch verschieden sind. Wenn die Menschen sich recht damit vertraut machen, wie die Welt ist, so müssen sie auch den Umstand in Anschlag bringen, dafs dieselbe von so vielen verschiednen Standpunkten aus betrachtet werden kann und betrachtet werden mufs.

Die Welt kennen wir ja doch nur nach denjenigen Bildern derselben, welche sich im Bewufstsein jedes Einzelnen gestalten; und in diesen Bildern sind es nicht immer dieselben Züge, die überall am deutlichsten und lebhaftesten hervortreten; auch werden sie nicht alle in derselben Beleuchtung gesehen. Die Welt wird hierdurch gerade reicher und mannigfaltiger, und die Sympathie erweitert sich, je mehr man es versteht, sich in die Weise, wie andre die Welt auffassen und fühlen, hineinzuversetzen. Es wird gegenseitiges gründliches Verständnis und gegenseitige Hilfe der verschiednen Standpunkte möglich. Bei jedem innigen Zusammenleben der Menschen mufs sich in dieser Beziehung eine Gemeinsamkeit oder allenfalls eine Vertraulichkeit und ein Verständnis geltend machen. Die geistige Hilfe, die das eine Individuum dem andern gewähren kann, besteht hauptsächlich darin, dafs es die Wahrheit und Klarheit dessen Lebensgefühls fördert. Einige Individuen eignen sich speziell dazu, solche Seelsorge zu leisten, und üben sie oft, ohne es zu wissen. Niemand ist aber gänzlich hiervon ausgeschlossen. Das allgemeine Priestertum, welches der Protestantismus proklamierte, aber nie vollständig zur Ausführung brachte, wird eine Wahrheit werden können, je mehr es dem Gefühlsleben gestattet wird, sich in den einzelnen Individuen frei und eigentümlich zu entwickeln, und je mehr zugleich die Sympathie und der psychologische Sinn wachsen. — Ärzten und Geistlichen liegt es zunächst ob, hier einen besondern Einflufs zu üben. Erstere haben aber noch zu viele physiologische Probleme zu lösen, als dafs sie ihren psychologischen Sinn recht entwickeln könnten; sie sind gar zu geneigt, das Leben von seiner äufsern, materiellen Seite zu betrachten. Und letztere müssen infolge ihres Standpunkts vor allen Dingen gewifs sein, unter welche Rubrik der Dogmatik sie die auftretenden seelischen Erscheinungen einordnen sollen; es fehlt ihnen der freie menschliche Blick.

Auch wenn man das kosmische Lebensgefühl als religiöses Gefühl bezeichnen will, stiftet dasselbe jedenfalls keine Kirche und gründet keinen Kultus, ebensowenig wie es sich auf irgend ein Dogma stützt. Diejenige Gesellschaft,

welche es erzeugt, ist die freieste von allen; sie äufs sich nur durch gegenseitiges Verständnis und gegenseit Hilfe. Ihre Kirche ist die grofse Natur selbst, und Kultus besteht in der Arbeit, in dem Zusammenleben r Menschen und mit der Natur, in dem Leben für Wissensch und Kunst.

XXXII.

DIE SOZIAL-ETHISCHE BEDEUTUNG DER POSITIVEN RELIGIONEN.

---

1. Es gibt aufserordentlich viele Nüancen und Formen
;s religiösen Lebens und des religiösen Glaubens, und kommt
e Freiheit einmal auf dem geistigen Gebiete ernstlich zur
errschaft, so wird es noch mehrere derselben geben als jetzt.
historischer Beziehung haben bisher die positiven Reli-
onen die gröfste ethische und soziale Bedeutung gehabt.
/ei Dinge charakterisieren die positive Religion: das Dogma
d der Kultus. Das Dogma ist eine Annahme, die auf eine
ernatürliche Offenbarung baut, welche das Mysterium des
seins enthüllt, eine authentische Erklärung, von der Quelle
; Daseins über den Sinn des ganzen Daseins abgegeben.
r Kultus besteht in Handlungen, bei welchen die Gottheit
bst gegenwärtig ist. An ihren Dogmen und ihrem Kultus
die positive Religion also nicht nur menschliche Gedanken
›r das Dasein und menschliche Gefühle bei demselben, sondern
lanken und gegenwärtige Thätigkeit der Gottheit selbst.
›ald das Dogma zu einem symbolischen Begriff und die Kultus-
ıdlung zu einer schönen Sitte gemacht werden, stehen wir
serhalb der positiven Religion. Diese steht und fällt mit
punktuellen Gegenwart der Gottheit zu bestimmter Zeit,
bestimmtem Orte und unter einer bestimmten Form.

Die Entwickelungsgeschichte der positiven Religionen zeigt
;, dafs sie in einem Verhältnis der Wechselwirkung
r praktischen Ethik (der positiven Moralität, siehe I, 2)

stehen. Sie haben grofsen Einflufs auf diese geübt, und sind selbst wieder deren Einflufs unterworfen gewesen. Anhänger der positiven Religionen können von ihrem Standpunkt aus nur ersteres, nicht aber letzteres annehmen. In ihrer Religion ist ihnen die absolute Wahrheit geoffenbart; von dieser soll das Menschenleben lernen, während sie nichts vom Menschenleben zu lernen hat. Die historische Auffassung dagegen, welcher alles, was in der Geschichte auftritt, auch selbst ein Ergebnis der geschichtlichen Entwickelung ist, hält daran fest, dafs der ethische Einflufs der Religionen erst dadurch ermöglicht wird, dafs sie ethische Vorstellungen in sich aufnehmen, die sich bis zu einem gewissen Grad von religiösem Einflufs unabhängig entwickelt haben. Der Mensch mufs aus eigner Erfahrung die Eigenschaften kennen, die er der Gottheit beilegt. Die Liebe und die Gerechtigkeit müssen ihre Bedeutung im menschlichen Leben dargethan haben, ehe der Gedanke einer liebenden und gerechten Gottheit entstehen kann. Wie sollte der Mensch sonst einen Sinn mit diesen Wörtern verbinden, wenn sie von der Gottheit benutzt werden? Es findet eine Potenzierung, eine Idealisierung statt: die Eigenschaften werden der Gottheit in einem Grade und einer Fülle, welche allen Verstand übersteigen, beigelegt. Das positiv religiöse Gefühl wird bestimmt durch die Vorstellung von einem oder mehreren Wesen, die weit über menschliche Natur und menschliche Verhältnisse erhaben sind, deren Vermögen weit übertrifft, was menschlicher Verstand umfassen kann, die aber doch in Analogie mit menschlichen Wesen gedacht werden. Alle einzelnen, ihnen beigelegten Eigenschaften müssen daher eine Erweiterung und Steigerung erlitten haben[1]; es müssen jedoch Erfahrungen zu Grunde liegen, die sich erweitern und steigern lassen. Die Götterwelt wird mit denjenigen Eigenschaften ausgestattet, welche dem menschlichen Bewufstsein als die höchsten dastehen. Hierdurch wird es uns verständlich, dafs allmählich wie die Menschen besser, oder jedenfalls, wie die Sitten sanfter werden, auch der Charakter der Götter ein besserer und sanfterer wird. An die Stelle der

[1]) In psychologischer Beziehung gehört der idealisierende Prozefs unter die „Expansion des Gefühls“ (Psychologie S. 386).

wilden und grausamen Kriegsgötter treten nach und nach die Götter der Liebe und Barmherzigkeit. Die Geschichte der Religionen zeigt uns eine fortschreitende Humanisierung der Dogmen und des Kultus. — Auf niedern Stufen läfst sich das Rachebedürfnis der Götter nur durch Blut stillen. Die wirklichen Menschenopfer verschwinden indes allmählich oder werden durch symbolische Gebräuche ersetzt, deren ursprüngliche Bedeutung die Gläubigen sich selten in ihrer Phantasie recht veranschaulichen. In der griechischen Religion läfst sich diese Entwickelung besonders deutlich nachweisen [1]). In der jüdischen Religion spielten Sühnopfer eine grofse Rolle; aber schon der Jehovah der Propheten dürstet nicht nach Blut, und die Liebe ist ihm besser als viele Opfer. Durch den Einflufs des Paulus ging dennoch die Idee von dem Sühnopfer an den zornigen Gott in das kirchliche Christentum hinüber und wird hier noch oft in einer Form festgehalten, die durchaus an die primitiven Vorstellungen erinnert [2]). — Die Vorstellung von der Hölle und von der ewigen Verdammnis gibt uns ein andres Beispiel. Wenn die orthodoxe Kirchenlehre diese Vorstellung auch noch festhält, so zeigt sie doch bei weitem keine so glühende Rachlust und lebhafte Phantasie, wie die Christen des Altertums [3]). —

---

[1]) Schömann: Griechische Altertümer. II, S. 255. — L. Schmidt: Die Ethik der alten Griechen. II, S. 27.

[2]) Eine schwedische Predigersynode (in Lund September 1864) sprach aus: „Kein Christentum ohne eine Versöhnung — und zwar eine Versöhnung in Blut!" und verwies ausdrücklich darauf, dafs „die Religionsgeschichte von einer Versöhnung in Blut durch die blutigen Opfer spricht, welche in so vielen Religionen vorkommen."

[3]) Tertullian und Cyprianus freuten sich darauf, ihre Verfolger in den Flammen der Hölle gepeinigt zu sehen, während sie selbst gerettet zur Rechten Gottes säfsen. Bei Augustinus und Thomas Aquinas ist schon eine Milderung eingetreten, indem der Anblick der Qualen der Gepeinigten eigentlich nur ein Kontrast ist, der den Geretteten ein um so stärkeres Gefühl der ihnen widerfahrnen Gnade beibringen soll. — Heutzutage sollen eifrige Seelsorger diejenigen, deren Nächste sie als verdammt betrachten, mitunter damit trösten, dafs bei den Geretteten alle Erinnerung an diese Verdammten erloschen sein werde, so dafs die Seligkeit jener durch die Martern dieser keinen Abbruch leiden werde. Nach der Meinung vieler ist durch diese Annahme indes kein besonders grofser Fortschritt der Humanität bezeichnet.

Die Grundlage hat sich verändert; die religiösen Vorstellungen, die sich unter dem Einfluſs des Gefühlslebens früherer Zeiten gebildet haben, halten sich zwar noch, es wird ihnen aber ein andrer Sinn unterlegt, oder sie werden nicht mehr in ihrer ganzen Schärfe und Deutlichkeit vor das Bewuſstsein gestellt. Die Sympathie, die Menschenliebe ist gewachsen, und deshalb hat die Phantasie in dieser Beziehung auch ihre Energie verloren.

2. Es sind nicht nur die Resultate der ethischen Entwickelung, die auf diese Weise in Dogma und Kultus umgesetzt werden. Wir verstehen die Bedeutung der positiven Religionen erst dann, wenn wir sie als Verdichtungen aller Seiten des geistigen Lebens erblicken. Der Einfluſs der intellektuellen und der ästhetischen Entwickelung ist nicht minder zu spüren, als der der ethisch-sozialen Entwickelung, wenn wir höhere Formen des Dogmas und des Kultus mit niedern vergleichen. — Die höheren Religionen haben mehr Vernunfterkenntnis in sich aufgenommen, als die niedern. Die Vorstellung von der Gottheit wird stets bis zu einem gewissen Grade mit der wachsenden Erkenntnis des Naturzusammenhangs in Harmonie gebracht. Der Fetischanbeter und der Polytheist stoſsen schneller auf die Grenze der menschlichen Vernunft als der Monotheist, dessen Gottheit der Ursprung aller Dinge, auch der Naturgesetze ist. Im Vergleich mit der niedern Religion ist die höhere rationalistisch. — Auch die ästhetischen Vermögen werden von den Religionen in Anspruch genommen. Die Phantasie sucht von den Wesen, die Gegenstand des Glaubens sind, möglichst lebhafte, anschauliche und ansprechende Bilder zu gestalten. Sie strengt sich an, um das Groſse und Erhabne darzustellen. In dem religiösen Kultus wird der Phantasie und dem Gefühl Nahrung gesucht.

Die positive Religion ist ursprünglich die einzige Form ideeller Kultur. Das ethische, das intellektuelle und das ästhetische Leben werden wesentlich in der Form der Religion geführt. Alle Seiten und Richtungen des geistigen Lebens werden in Dogma und Kultus verdichtet und umgestaltet. Deshalb will die positive Religion auch nicht eine einzelne Seite der Menschennatur allein befriedigen, weder das Denken, die Phantasie,

das Gefühl noch den Willen, sondern sie richtet sich an alle Seiten und ist in ihrer klassischen Zeit in geistiger Beziehung alles für den Menschen. Man kennt dann keine spezielle Wissenschaft, keine spezielle Kunst, keine spezielle Ethik, und deshalb wird die Religion selbst kein spezielles Ding neben andern Bestrebungen. Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Religion beruht auf deren merkwürdigem verdichtendem Vermögen in ihrem Verhalten zu dem, was den Menschen als wahr, gut und schön erscheint oder erschien. Mit der gesammelten Kraft, die durch diese Verdichtung gewonnen wird, wirkt die Religion auf die Menschen. Sie nährt und erzieht dieselben mit Elementen, die sie selbst eingesaugt und umgestaltet hat. — Es ist die Aufgabe der Religionswissenschaft, die verschiedenen, hier vorgegangenen Verdichtungsprozesse, wie auch die zu verschiednen Zeiten aufgenommenen Elemente nachzuweisen. Das religiöse Genie gibt sich dadurch kund, daſs es aus erster Hand eine neue Verdichtung der Elemente des geistigen Lebens einer gegebenen Zeit unternimmt; und der religiöse Sinn besteht in dem Bedürfnis nach und der Empfänglichkeit für geistige Nahrung in dieser Form.

3. Während der fortgesetzten Entwickelung der Kultur tritt auf dem geistigen Gebiet eine Arbeitsteilung ein. Ein Zerstreuen tritt an die Stelle der Verdichtung, eine Analyse an die Stelle der Synthese. Jede einzelne Seite und Richtung des geistigen Lebens macht nun auf besondere Aufmerksamkeit und Energie Anspruch. Es entsteht eine spezielle Wissenschaft und eine spezielle Kunst, und die Ethik sucht ihre selbständige, von Dogma und Kultus unabhängige Grundlage. Nun entsteht der Streit zwischen Glauben und Wissen, zwischen theologischer Ethik und philosophischer, zwischen Kirche und Staat. Auf dieser Entwickelungsstufe wird die positive Religion an einer Schwierigkeit, an einem Selbstwiderspruch leiden müssen, welcher durch dasjenige hervorgerufen wird, was auf den früheren Stufen ihre Stärke war: sie soll das *gesamte* geistige Leben ausdrücken und bestimmen und steht doch selbst als eine *spezielle* Lebensäuſserung *neben* der Wissenschaft, der Kunst, dem ethischen Leben und der Kulturthätigkeit.

Die ethische Bedeutung einer positiven Religion wird beruhen: teils auf der bestimmten Weise, wie sie die verschiednen (intellektuellen, ästhetischen, ethischen) Bestandteile verbindet, und teils und besonders darauf, welche Vorstellungen sie in sich aufgenommen hat. Durch ihre Auflösung kann eine bedeutende ethische Kraft zu Grunde gehen. Teils gibt es Naturen, die für geistige Nahrung nur in verdichteter Form empfänglich sind, und die sich deshalb zersplittert und leer finden würden. Teils ist es nicht gesagt, daſs die einzelnen Elemente im stande sind, ebenso kräftig auſser als in der eigentümlich religiösen Verdichtung zu wirken. Der Sauerstoff kann ja als ein Bestandteil der Kohlensäure behilflich sein, Wirkungen hervorzubringen, welche hervorzubringen er in freier Form nicht im stande wäre. Ebenso wenig wie die ethische Bedeutung einer positiven Religion eine Selbstfolge ist, ebenso wenig ist es daher eine Selbstfolge, daſs deren Auflösung auch ein Fortschritt wäre.

Die Bestandteile des Inhalts einer positiven Religion brauchen bei deren Auflösung nicht zu verschwinden. Die menschlichen Erfahrungen, die in den religiösen Vorstellungen ihren potenzierten und idealisierten Ausdruck finden, lassen sicht stets wieder von neuem machen. Deswegen bilden religiöse Gefühle keinen vollständigen Gegensatz mit andern Motiven, sondern können diese in sich aufnehmen. Die Menschenliebe ist ein ethisches Motiv; der Glaube an Gott als an den, dessen Wesen die Liebe ist, ist ein religiöses Motiv; dieser Glaube setzt indes voraus, daſs man die Liebe aus eigner Erfahrung kennt. Dieses Verhältnis zwischen religiösen und ethischen Motiven bewirkt, daſs es so schwer ist, eine Vergleichung der verschiednen Religionen rücksichtlich ihrer ethischen Bedeutung anzustellen. Es ist nicht leicht zu entscheiden, mit welchem Grade der Selbständigkeit das einzelne Element wirkt, und wie viel auf der Form und dem Zusammenhang beruht, in welchen die Religion dasselbe auftreten läſst.

Auch wenn die Kräfte, die in der Religion auf konzentrierte Weise wirken, sehr wohl dasselbe ausrichten könnten, wenn jede für sich wirkte, so bliebe doch der Übelstand zurück, daſs es der ideellen Kultur an einem Gesamtausdruck ge-

brechen würde. Es wird sich stets ein natürlicher Drang geltend machen, einen Gesamteindruck des Lebens zu erhalten, statt immer nur mit einer einzelnen Seite desselben zu thun zu haben. Die Arbeitsteilung führt zur Geteiltheit und Disharmonie, wenn keine neuen Verdichtungsprozesse vorgehen können. Es wird für die Zukunft der menschlichen Gattung von wesentlicher Bedeutung sein, ob solche Verdichtungen zu stande gebracht werden können, ohne notwendigerweise die Form des Dogmas oder der Kultushandlung anzunehmen. Hierzu wäre eine innige Wechselwirkung der Kunst und der Wissenschaft, der Theorie und der Praxis, der Erkenntnis und des Gefühls erforderlich. Die grofsen Grunderfahrungen und Grundstimmungen des Menschenlebens müfsten ihren Ausdruck in Symbolen finden, welche, ohne dogmatisch statuiert zu werden, ebenso sehr zum Gefühle als zum Verstande, ebenso sehr zum Willen als zur Phantasie redeten. Ob diese Aufgabe zu lösen ist, wird die Zukunft zeigen. Das menschliche Bewufstsein ist jetzt noch nicht zu dieser Reife gediehen. Wir leben vorläufig in dem Zeitalter der Kritik und der Analyse, und unser ganzes geistiges Leben ist hierdurch gestempelt.

4. Es ist noch eine sehr wichtige Seite der positiven Religionen hervorzuziehen. Diejenigen Dogmen und Kultusformen, welche der religiöse Verdichtungsprozefs bildet, sind gröfsern oder kleinern Kreisen von Menschen gemeinsam. Die positive Religion und die Kirche lassen sich nicht von einander trennen. Der religiöse Prozefs geht nicht im isolierten Individuum vor; was der Einzelne ausspricht, ist nur, was sich mehr oder weniger in vielen regt, ein Anschlufs an das durch die Tradition Gegebne, oder dessen fernere Ausführung. Auf dem Gebiet der positiven Religion fühlen selbst die produktivsten Individuen sich nicht als Geber, sondern als Empfänger. Die Individuen schliefsen sich um eine gemeinsame Tradition aneinander; und die religiösen Streitigkeiten entstehen, wenn es zur Frage kommt, in welcher Richtung die Tradition weiter zu führen sei. Eine positive religiöse Gesellschaft, eine Kirche, entsteht nicht durch eine freie Vereinigung von Individuen, die einander aufsuchen, sondern dadurch, dafs dasselbe Wort allen erschallt. — In ihrer ein-

fachsten Form besteht diese Gesellschaft aus einer einzelnen Familie, in deren Kreise die Geister der Verstorbenen von Generation nach Generation verehrt werden. Das Feuer des Herdes wird zu ihren Ehren unterhalten, und ihr Gebot wird als das höchste Gesetz geachtet. Schon hier findet man eine heilige Geschichte. An der Ausübung einer solchen Familienreligion nehmen nur diejenigen teil, welche zur Sippe gehören; der Familienvater, der alles leitet, steht als die höchste lebende Autorität in ethischer sowohl als in andrer Beziehung. Noch heutzutage ist diese Art des Kultus die ausgebreitetste der Erde, indem sie unter oder neben den nationalen Religionen oder als ein Glied derselben besteht. Nur im Christentum und im Mohammedanismus ist dieser Kultus ganz verschwunden[1]). Die nationale Religion entstand dadurch, daſs der ganze Staat seine gemeinschaftlichen Götter und Helden, wie auch seinen gemeinschaftlichen Herd hatte. Der Staat war ursprünglich ebenso wie die Familie eine religiöse und eine politische Gesellschaft. Staat und Kirche waren nicht von einander verschieden, ebenso wenig wie religiöse, juristische und ethische Gesetze. Es war die Pflicht jedes Bürgers, am öffentlichen Kultus teilzunehmen, Fremde waren aber von demselben ausgeschlossen. Jeder Staat hatte seine Götter, so wie jede Familie die ihrigen. Man kämpfte für die Götter der Väter ebenso wie für das Land der Väter. — Schon hier kann der Anfang eines Unterschieds zwischen der religiösen und der politischen Gesellschaft erscheinen, wenn sich ein besondrer Priesterstand entwickelt, dessen Aufgabe es wird, die alten Traditionen und Sitten zu bewahren. Auf entscheidende Weise tritt der Unterschied aber erst hervor, wenn die Idee einer Kirche als einer universellen religiösen Gesellschaft entsteht. Familienverschiedenheiten und nationale Schranken erhalten jetzt nur untergeordnete Bedeutung. Es soll keinen Juden oder Heiden, keinen Griechen oder Barbaren mehr geben. Eine rein geistige Gesellschaft soll gestiftet werden. Auch hier ist jedoch die religiöse Gesellschaft, die geistige Einheit, durch die gemeinsame Über-

[1]) Henry Maine: Early Law and Custom. S. 57.

lieferung einer heiligen Geschichte bedingt, aus welcher die Einzelnen das höchste Gesetz ihres Lebens und die feste Sicherstellung ihres Schicksals herholen. Mit Bezug auf die europäische Menschheit brachte das Christentum diese Idee zur Geltung. Die griechische Philosophie war allerdings, auf ihrem eignen Wege und von den historischen Erfahrungen seit dem Tode Alexanders des Grofsen belehrt, zu der Vorstellung von der Gleichheit und der gemeinsamen Natur aller Menschen und von der allgemeinen Menschenliebe gelangt. Aber hier zeigt sich gerade die Bedeutung des religiösen Verdichtungsprozesses: denn nur als Element einer positiven Religion hat diese Vorstellung sich eine weiter gehende Anerkennung verschaffen können.

Auf diese Weise hat die positive Religion in immer weiterem Umfange ihre Gesellschaft-stiftende und -bewahrende Kraft dargethan. Der Gipfel ist in der Idee der Kirche als einer universellen Gesellschaft der Menschen erreicht. Wir werden nun eine nähere Prüfung dieser Idee anstellen.

5. Die universelle Gesellschaft der Menschen, welche die positive Religion verkündet, soll sich nicht auf natürliche Weise entwickelt haben; ihre Stiftung ist ein übernatürlicher Akt, der sich jedesmal, wenn ein neues Individuum in dieselbe aufgenommen werden soll, wiederholen mufs. Der Einzelne kann sich nicht durch eignes Streben den Zutritt in dieselbe verschaffen. Von aufsen her, als historische Überlieferung gelangt der Bericht über deren Stiftung zu ihm. Allerdings soll die Gesellschaft eine universelle sein, aber die Tradition, in welche man sich hineinleben mufs, um Mitglied zu werden, strömt doch durch einen engen Kanal. Wer diesen Strom nicht auf seinem Wege antrifft, der ist verloren. Alles kommt nun darauf an, ob diese Tradition uns erreicht, und ob sie echt ist. Dies mufs uns garantiert werden, und der Glaube an die Garantieen wird deshalb notwendigerweise das Wichtigste. Positiver religiöser Glaube wird daher mit logischer Notwendigkeit zum Glauben an die Kirche, an den Kanal, durch welchen die religiöse Tradition uns zufliefst. Dieser Übergang des Glaubens an das Garantierte in den Glauben an die Garantie ist aus der neueren Geschichte so-

wohl des Katholizismus als aus der des Protestantismus zu sehen. Das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes, welches erst anderthalb Jahrtausende nach den übrigen Dogmen proklamiert wurde, ist hier besonders charakteristisch.

Ebenso wie die positive Religion rücksichtlich ihres Inhalts auf weiter vorgeschrittnen Kulturstufen an dem Widerspruche leiden wird, dafs sie alles sein soll, und dafs sie dennoch eine besondre Lebensäufserung neben andern wird, ebenso wird sie rücksichtlich ihrer Grundlage hier daran leiden, dafs sie als Bedingung der universellen ethischen Gesellschaft der Menschen einen Glauben aufstellt, an dem es gebrechen kann, ohne dafs darum irgend eine der edelsten ethischen Eigenschaften zu fehlen brauchte. Derjenige, dessen Vernunft ihm nicht gestattet, sich auf das Dogma einzulassen und der Autorität der Kirche zu huldigen, kann darum sehr wohl „nach Gerechtigkeit hungern und dursten“, und „demütig und sanften Herzens sein“. Ja, es kann sein, dafs gerade der Hunger und der Durst nach Gerechtigkeit bewirken, dafs man nicht auf das Dogma eingehen kann. (Vgl. XXXI, 3.) Es kann in der dogmatischen Lehre Punkte geben, die das Gewissen trotz der redlichsten Prüfung nicht anerkennen kann. Hierin kann die Kirche nur Selbstgerechtigkeit und Hochmut erblicken. Als erste Bedingung verlangt sie Gehorsam. (Vgl. X, 4.)

Der hier erscheinende Widerspruch ist ein Widerspruch zwischen dem Glauben und der Liebe. Der Glaube errichtet Schranken, die Liebe hebt dieselben auf. Der Glaube trennt, die Liebe vereint. Dieser Widerspruch erstreckt sich durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch. Die Menschenliebe sprengte die nationalen Schranken; sie wird auch im stande sein, die dogmatischen Schranken zu sprengen. Ihr Einflufs hat zur Religionsfreiheit geführt.

6. Das Prinzip der Religionsfreiheit hebt alle äufsern, bürgerlichen und politischen Unterschiede auf, welche früher an die Verschiedenheit der Religion geknüpft waren. Dasselbe ist indes nicht als ein rein negatives Prinzip aufzufassen. Es enthält keine Proklamation der Gleichgültigkeit, sondern ist eine natürliche Folge der erweiterten Sympathie und der Menschenliebe. Dieses Prinzip macht es nicht allein möglich,

dafs sich jeder, von andern ungestört, in sein eignes Innere zurückziehen kann, sondern es ruht auch auf der Voraussetzung einer gemeinsamen menschlichen Grundlage hinter allen Glaubensverschiedenheiten. Diese Betrachtung ist von Wichtigkeit; denn nur, wenn man dieselbe hervorhebt, kann man verhindern, dafs die grofse soziale Kraft, die in den positiven Religionen liegt, durchaus verloren gehe. Es liegt eine grofse Kraft in der Vereinigung, die auf gemeinsamer Anschauung der gröfsten Probleme des Lebens beruht. Wird es uns gestattet, jeder auf seine Art selig zu werden, so kann dies leicht dahin führen, dafs jeder seinen eignen Weg einschlägt, und dafs gegenseitiges Verständnis unmöglich wird. Sollten die Gleichgültigkeit und die Blasiertheit aber auch ihre Rechnung bei der Religionsfreiheit finden, so ist dies doch nicht die wesentliche Seite derselben.

In der Religionsfreiheit liegt erstens die Voraussetzung, dafs die Ethik von der Religion unabhängig sei. Verschiedenheit des Glaubensbekenntnisses, der Gegensatz zwischen Annahme und Verwerfung eines Dogmas kann nicht mit der Verschiedenheit des Guten und Bösen eins sein. Auf einem Standpunkte, wo der Glaube das einzige Prinzip alles Guten, der Nichtglaube das einzige Prinzip alles Bösen ist, da ist die Religionsfreiheit nicht zulässig. Einen wie grofsen Unterschied man auch zwischen dem bürgerlichen Leben und dem innern Leben des Gewissens machen möge, so kann dieser Unterschied doch nie so grofs werden, dafs man Menschen, denen die ersten Bedingungen einer ethischen Lebensführung abgehen, volles Recht geben sollte, an dem bürgerlichen und politischen Leben teilzunehmen. Im bürgerlichen und politischen Leben ist sowohl Raum als Verwendung für die höchsten ethischen Eigenschaften, und niemand kann als selbständiges Glied eines Volkes anerkannt werden, wenn er ganz von der Möglichkeit ausgeschlossen ist, solche Eigenschaften an den Tag legen zu können. Der strengen Orthodoxie zufolge hat der Nichtgläubige ja sogar die gröfste aller Sünden, die Mutter aller andern Sünden begangen, diejenige nämlich, die Vernunft nicht in Fesseln legen zu wollen. Mit einer solchen Auffassung ist die Anerkennung der Religionsfreiheit offenbar nicht vereinbar.

Zweitens ruht die Religionsfreiheit auf der Voraussetzung, dafs jedes Individuum seine berechtigte persönliche Eigentümlichkeit habe, die es so völlig und selbständig wie möglich zu entwickeln gilt. Was dasselbe auch glauben oder nicht glauben möge, so mufs es als eine selbständige Persönlichkeit behandelt werden, und es mufs auf seinem eigentümlichen Wege die Wahrheit erreichen. Jede persönliche und eigentümliche Lebensäufserung hat ihren Wert, es sei denn, dafs sie umfassendern Rücksichten hindernd entgegentrete. Auch bei den einfachsten geistigen Thätigkeiten machen sich individuelle Verschiedenheiten geltend, auf die man erst in der jüngsten Zeit recht aufmerksam geworden ist. Um wie verschiedner mufs sich dann das höhere geistige Leben gestalten, und wie mufs man doch vorsichtig sein, aus äufsern Ähnlichkeiten auf innere zu folgern! Worte, Symbole und Handlungen können die nämlichen sein, und dennoch kann die gröfste Verschiedenheit des Innern stattfinden. Nur wer das Vermögen hat, die Hülse vom Kern zu unterscheiden, entdeckt diese Verschiedenheiten, diesen Reichtum. Wer bei dem positiven oder dem negativen Glaubensbekenntnis stehen bleibt, der kommt nicht unter die Oberfläche hinunter. Die im hohen Gras wachsende Blume wird nur entdeckt, wenn man die langen Halme beiseite beugt. Es zeigt sich, dafs die geistige Verwandtschaft eine andre ist, als die dogmatische. Und nicht nur kann hinter dem nämlichen äufsern Glaubensbekenntnis ein höchst verschiednes inneres Gefühlsleben anzutreffen sein; sondern es kann auch hinter verschiednen Glaubensbekenntnissen ein nahe verwandtes Gefühlsleben existieren. Es kann schwer sein, so tief einzudringen; wir stehen noch weit zurück, was den psychologischen Sinn für das persönliche Leben unter allen Formen betrifft, und die dogmatischen Streitigkeiten werden noch lange die volle Entwickelung dieses Sinnes hemmen. Durch die Religionsfreiheit ist seiner Entwickelung jedoch der Weg gebahnt.

7. Die gemeinsamen Interessen und das gemeinsame Leben in der bürgerlichen Gesellschaft und im Dienste der Menschenliebe werden allmählich sowohl zu einer volleren Anerkennung der Selbständigkeit der Ethik, als zu einem bessern Verständnis

des persönlichen Lebens trotz der verschiednen Glaubensformen führen. Je mehr Gebiete bearbeitet werden können, ohne dafs die Religionsverschiedenheiten Einflufs erhalten, um so mehr wird sich eine derartige Anerkennung und ein derartiges Verständnis entwickeln, sollte dies auch unbewufst geschehen. Hier wie an andern Orten (vgl. XIII, 4) geht die gemeinsame Thätigkeit der Sympathie, die Praxis der Theorie voraus.

Die Kirche kann sich von ihrem Standpunkt aus natürlich nicht auf diese Konsequenzen des Prinzips der Religionsfreiheit einlassen. Ebenso wie die römische Kirche fortwährend gegen die Aufhebung der weltlichen Macht der Kirche und gegen die Lehre protestiert, die Kirchenzucht dürfe keine zeitlichen Strafen mit sich bringen, ebenso mufs jede orthodoxe Kirche den Unterschied des Glaubens und des Nichtglaubens als den gröfsten Gegensatz des Lebens festhalten und die relativen Tugenden, die bei Nichtgläubigen zu finden sein möchten, als im Verhältnis zu jenem absoluten Gegensatz verschwindend betrachten. Das Leben geht aber seinen Gang trotz aller Dogmen und entfaltet in der Praxis diejenigen Konsequenzen, welche in der Theorie zu ziehen dogmatische Vorurteile verwehren.

Es gibt dagegen nichts, was dem Freidenker verwehren könnte, die erwähnten Konsequenzen sogleich zu ziehen. Allerdings sind mit Bezug auf die positiven Religionen die Zeiten der Kritik und der Polemik nicht vorüber. Hier gibt es einen Kampf, der noch lange stets wieder von neuem wird aufzunehmen sein. Der Freidenker aber, dem dogmatische Vorurteile kein Hindernis bieten können, mufs fühlen, dafs er eine weit gröfsre Verpflichtung als der Gläubige hat, Andersglaubenden Menschenliebe und Verständnis zu erweisen. Nur wenn unser Denken und unser Fühlen wirklich erweitert sind, hat die Befreiung von den Lehren der positiven Religion eine ethische Bedeutung. Dafs ein Mensch nichts glaube, ist wohl ungefähr das wenigste, das sich von ihm sagen läfst, und kann ihm an und für sich keinen Wert geben, besonders da ein negatives Glaubensbekenntnis sich auf ebenso unselbständige und gedankenlose Weise annehmen läfst wie ein positives. Bei dem Freidenker, der das Leben ernstlich nimmt, herrscht

nicht der „kalte Verstand“ allein. Derselbe ist ebenso sehr vom freien Gewissen als vom freien Forschen beseelt. George Eliot hat dies für ihre Person folgendermafsen ausgesprochen: „Ich sage es jetzt, und ich sage es ein für allemal, dafs ich in meinem Betragen jetzt durch weit höhere Rücksichten und durch eine weit edlere Vorstellung von der Pflicht bestimmt werde, als dies jemals der Fall war, während ich die evangelischen Anschauungen hegte.“ [1])

Was nützt aber all unser historisches Forschen, all unser Vertiefen in verschiedne Kulturperioden, wenn hierdurch kein gröfsres und gründlicheres Verständnis des um uns her geführten menschlichen Lebens entwickelt wird, sollte dieses Leben auch Formen und Symbole annehmen, die nicht mit unsern Anschauungen übereinstimmten? — Wenn der Freidenker den Gläubigen nicht an Sympathie und an historisch-psychologischem Verständnis des Geisteslebens übertrifft, so wird die blofse negative Kritik nicht genügen, um ihm wirkliche Überlegenheit zu geben.

Ob der religiöse Streit selbst jemals enden wird, — ob Gläubige und Freidenker einander zu allen Zeiten gegenüber stehen werden, darüber können wir nichts wissen, und die Ethik hat auch nichts damit zu schaffen. Solange der Gegensatz besteht, wird eine fortwährende Wechselwirkung der beiden Richtungen stattfinden. Einige Gefühle und Vorstellungen werden von der einen Richtung, andre von der andern begünstigt; und wenn diese Gefühle und Vorstellungen für das menschliche Leben von wirklicher Bedeutung sind, so müssen sie auch von derjenigen Richtung angeeignet werden, welche sie nicht selbst erzeugt hat. Wieviel hat z. B. das freie Forschen unsrer Zeit nicht von der Romantik und der religiösen Reaktion des Anfangs unsers Jahrhunderts gelernt? — Auf diese Weise schreitet die Entwickelung rhythmisch fort. Ob aber jemals eine bleibende Harmonie erreicht wird, das kann erst eine sehr ferne Zukunft zeigen.

---

[1]) Life of George Eliot. I. S. 148. (Tauchnitz Edition.)

XXXIII.

DER STAAT UND DIE KIRCHE.

1. Die Kirche ist nicht nur in der Vergangenheit eine der gröfsten im menschlichen Leben wirksamen Kulturmächte gewesen, sondern ist dies noch jetzt und wird es auch vorläufig bleiben. Sie mufs daher im Lichte der sozialen Ethik betrachtet werden. Ganz von der objektiven Gültigkeit der Grundlage abgesehen, auf welche die Kirche baut, ist es von entscheidender Bedeutung, dafs sie — innerhalb der rechten Grenzen — den Beitrag zur Entwickelung leiste, den sie zu leisten vermag.

Die Kirche hat eine grofse ethische Verantwortlichkeit, die ihre Repräsentanten sich gerade in der jüngsten Zeit einer sonderbaren Blindheit wegen nicht klar zu machen scheinen. Über je weitere Kreise Aufklärung und Kenntnisse verbreitet werden, um so mehr werden sich unvermeidlich auch Zweifel an den dogmatischen Behauptungen der Kirchenlehre und eine Kritik derselben verbreiten. Die intellektuellen Schwierigkeiten des Kirchenglaubens werden sich immer mehr Menschen fühlbar machen. Die Kirche hat aber gerade in der jüngsten Zeit ihren Standpunkt verschärft: „ohne Glauben keine Ethik!" Von diesem Standpunkt aus mufs die Kirche es als richtige Konsequenz ansehen, dafs derjenige, welcher den Glauben verwirft, sich darauf in die Bestialität hineinstürzt. Der Apostel Paulus hat ja schon die verhängnisvollen Worte ausgesprochen: „Ist Christus nicht auferstanden, so lafst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot." Sollte dieser Gedankengang Verbreitung gewinnen — und gewisse Prediger wirken nach Kräften dahin — so würde es unheimlich um die Zukunft

aussehen. Die Kirche sieht nicht, auf welches Glücksspiel sie sich hier einläfst. In der blinden Zuversicht auf den Sieg ihrer Dogmen setzt sie alles auf diese einzige Karte ein. Welches Verdienst sie sich sonst auch um die Menschheit mag eingelegt haben, so wird sie eine grofse Rechenschaft abzulegen haben, wenn die orthodox-pietistische Richtung fortdauernd ihr Auftreten gegen die grofsen Massen, deren wichtigste Lenkerin und Erzieherin sie noch jetzt ist, bestimmen soll. Diese Rechenschaft wird ihr im Namen der Menschheit abgefordert werden. Denn jede Kirche, sie möge sich die stolzesten Namen beilegen, ist im Vergleich mit der Menschheit doch nur eine Sekte. Die Kirche ist um der Menschen willen, nicht die Menschen um der Kirche willen.

Die Kirche hat die Tendenz, ethische Fragen von dogmatischen Prinzipien abhängig zu machen, und besonders deswegen ist es notwendig, ihrer Thätigkeit bestimmte Grenzen abzustecken. Hiermit wird nicht verkannt, dafs die Kirche grofsen erziehenden Einflufs auf diejenigen übt, welche sich ihr anschliefsen. Wo ethische Ideen nicht im stande sein werden, durch eigne Kraft zu wirken, da können sie als Elemente der Religion wirken, und wo intellektuelle und ästhetische Kultur sonst nicht hingelangen können, da werden sie in der Form der Religion möglich. Vielen Schichten der Gesellschaft steht die Religion noch jetzt als der Inbegriff aller geistigen Kultur da.

2. Die Verbindung der Kirche und des Staates ist kein Zufall. Einerseits mufste die Kirche fordern, die ganze Gesellschaft zu durchdringen, wenn sie den Inbegriff aller geistigen Kultur geben und die universelle menschliche Gesellschaft sein sollte. Sie mufste den Staat als ihren Diener betrachten. Anderseits mufste der Staat — solange die kirchlichen Vorstellungen eine unbestrittene Herrschaft über die Gemüter besafsen — eine religiöse Mission zu haben meinen und es als seine höchste Aufgabe ansehen, die Religion zu verbreiten und zu schützen. Der Staat betrachtete sich indes nicht als blofses Mittel der Kirche. Er betrachtete die Religion und die Kirche auch als Mittel seiner eignen Zwecke. Er sah den religiösen Glauben als eine notwendige Bedingung an, um gute Bürger

zu erhalten und um dem Lande Sicherheit und Frieden zu verschaffen. Man verbot die Ketzerei nicht nur, weil sie eine Beleidigung Gottes war, sondern auch, weil sie dem Frieden und dem Wohl des Staates schadete[1]).

Solange die positive Religion die einzige geistige Kulturmacht war, solange hatte die Herrschaft der Kirche über den Staat oder allenfalls im Staate — als Kirchenstaat oder Staatskirche — ihre Berechtigung. Als die Zeiten sich aber änderten, begann die Kirche selbst einzusehen, dafs dem religiösen Leben am besten mit der Freiheit gedient sei. Und da nun die modernen Staaten Menschen von verschiedenen religiösen Standpunkten umfassen, — da viele Gebiete, welche früher von der Kirche verwaltet werden konnten, eine selbständige Behandlung erforderten, — so ist die Religionsfreiheit immer mehr sowohl von seiten der Kirche als des Staates anerkannt oder verlangt worden. Das Verhältnis zur Kirche und zur Religion mufs dann für die Stellung des Einzelnen im Staate durchaus keine Folgen haben, ihn keines seiner Rechte berauben und ihn von keiner seiner Pflichten als Bürger des Staates befreien. In dieser Beziehung leben wir doch noch erst in einem Übergangszustande. Das bürgerliche Leben ist noch keineswegs von kirchlicher Einmischung befreit. Es sind noch viele Formen und Institutionen aus der Zeit zurück, da der Staat entweder sich als Diener der Religion oder die Religion als ein ihm dienstbares Mittel betrachtete. Wir werden einige Beispiele hiervon nennen.

Durch den Eid wollte der Staat sich die möglichst grofse Garantie verschaffen, dafs ein Individuum die Wahrheit sage oder ein ehrliches Gelübde ablege. Eine solche Garantie fand er, indem er an das appellierte, was dem Individuum das Heiligste sein mufste. Der Eid ist eigentlich[2]) ein Überrest der von den Wilden und den Barbaren des Mittelalters so häufig benutzten „Gottesgerichte“: der Schwörende ruft eine übernatürliche Strafe auf sich herab. Der Eid sollte indes

---

[1]) Vgl. F. Pollock: The Theory of Persecution. (Essays in Jurisprudence and Ethics. London 1882.) S. 160.

[2]) Post: Die Grundlagen des Rechts. S. 441 f.

kein Glaubensbekenntnis sein. Es fiel niemand ein, dafs ein Individuum unterlassen könnte, an eine übernatürliche Strafgewalt zu glauben. Man verwies ruhig den Einzelnen auf Voraussetzungen, welche, wie man glaubte, von allen geteilt wurden. Wäre der Eid ein Glaubensbekenntnis, so würde sein Bestehen als Institution eine grobe Verletzung des Prinzipes der Religionsfreiheit sein, so wie dieses Prinzip in den Konstitutionen der meisten modernen Staaten statuiert ist. Wenn die Institution des Eides noch nach der Anerkennung der Religionsfreiheit besteht, so mufs es berechtigt sein, denselben als eine Aufforderung zu betrachten, seine Erklärung oder sein Gelübde nach ernstlichstem und gewissenhaftestem Prüfen und Besinnen abzugeben, indem jeder den Gedanken auf dasjenige heftet, was ihm als das Heiligste dasteht. Der Eid wird dann in demselben Geist abgelegt, in welchem er ursprünglich eingestiftet ward. Solange der Eid aber in seiner alten theologischen Form angewandt wird, ist juristischer Chikane die Thür geöffnet. Man behauptet, dafs im Eide ein Glaubensbekenntnis liege und erhält hierdurch ein Mittel, diejenigen, welche ehrlich genug sind, ihre freie religiöse Überzeugung zu bekennen, von dem vollen Genufs ihrer bürgerlichen Rechte auszuschliefsen[1]). Man sieht nicht, zu welchen Konsequenzen dies leiten wird. Der Bischof Martensen, der sich so sehr darüber freut, dafs der Staat, der sonst „in so vielen Beziehungen der religionslosen Humanität nachgegeben habe“, durch die Anwendung der Eidesinstitution

[1]) Ein Beispiel solches Mifsbrauchs überlieferter Eidesformeln wird aus England in F. Pollock: The Oath of Allegiance. (Essays S. 187. 197.) mitgeteilt. — Im dänischen Reichstag wurde es von einem hochstehenden Juristen ausgesprochen, dafs, wenn der Eid eine erhöhte Garantie enthalten solle, so müsse derselbe etwas mehr sein, als eine feierliche Beteuerung, so müsse er die Anrufung einer Gewalt sein, die „in diesem oder dem künftigen Leben in die menschlichen Verhältnisse eingreifen könne“. (Sitzung des Folkethings d. 20 Dec. 1880). Es scheint hier ein ethischer Standpunkt ähnlicher Art zu Grunde zu liegen, wie derjenige des jungen Mädchens in Paul Möllers „En dansk Students Eventyr“ (Das Abenteuer eines dänischen Studenten). Sie fürchtete sich so sehr vor der Hölle, wurde aber dadurch beruhigt, dafs diese nichts anderes sei, als — das böse Gewissen. Was kann dieses einem thun?

zugebe, er könne der religiösen Garantie nicht entbehren, macht mit vollem Recht darauf aufmerksam, daſs diese einzelne Garantie, der Eid, ohne Bedeutung werde, wenn man nicht besser für die Religiosität des Volks überhaupt sorge[1]. Also: der Staat müsse dafür sorgen, daſs alle Bürger die notwendigen dogmatischen Voraussetzungen besitzen; diese müſsten daher allen Menschen aus allen Kräften eingeschärft werden. Konsequent endet man hier mit der Inquisition. — Mit dem Prinzip der Religionsfreiheit würde es am besten übereinstimmen, wenn die Formel dergestalt verändert würde, daſs sie keine theologischen Ausdrücke enthielte. Hierdurch würde man auch die Gefahr vermeiden, auf welche schon Kant aufmerksam machte, die Gefahr nämlich, den Menschen den Glauben beizubringen, die Lüge sei nicht so schlimm, wenn man sie nur nicht beschwöre.

Ein anderes Beispiel bietet die Form der öffentlichen Eheschlieſsung. Hier ist die einzige mit der Religionsfreiheit völlig stimmende Ordnung die, daſs es eine gemeinsame, rein bürgerliche Form der Eheschlieſsung gibt, während jetzt in vielen Ländern nur diejenigen, welche keine kirchliche Trauung wünschen, durch die Zivilehe verbunden werden. Das Natürliche — und zugleich mit dem religiösen Geist Übereinstimmende — wäre doch, daſs diejenigen, welche die kirchliche Trauung wünschten, diese der Zivilehe nachfolgen lieſsen, nicht aber, daſs diejenigen, welche sie nicht wünschten, sich deren Erlassung verschaffen sollten. Wenn man die Wahl unter bürgerlicher und kirchlicher Eheschlieſsung offen läſst, stellt man auſserdem fest[2], daſs dieselben sich ausschlieſsende Gegensätze sind und nährt hierdurch die religiösen Vorurteile. — Man hat bei der Diskussion dieser Frage gar zu sehr vergessen, daſs weder die kirchliche noch die gerichtliche Sanktion das in ethischer Beziehung Ehestiftende ist. Die Ehe wird durch die freie Vereinigung eines Mannes und eines Weibes gestiftet, und deren Anerkennung von seiten der Kirche oder des Staates ist von untergeordneter Bedeutung. (Vgl. XVII, 4.)

---

[1] Individuel Etik (Individuelle Ethik). S. 278.

[2] Vgl. E. Zeller: Staat und Kirche. Berlin 1873. S. 226.

Ähnliche Beispiele lassen sich aus den Begräbnisgebräuchen, aus der Herrschaft der Kirche in der Volksschule u. s. w. herholen. Die angeführten Beispiele genügen indes, um zu zeigen, wie notwendig es ist, daſs eine von theologischen Voraussetzungen unberührte Organisation der Verhältnisse des bürgerlichen Lebens eingeführt wird.

3. Das von der Kirche geschützte religiöse Leben wird um so wahrer und intensiver werden, je mehr es von der Beherrschung des bürgerlichen Lebens absteht. Die geschichtliche Entwickelung der letzten hundert Jahre zeigt deutlich genug, wie tief die Kirche noch in den Völkern wurzelt. Während deren äuſsre Vorrechte allmählich verschwinden, ist ihr inneres Leben zugleich kräftiger geworden. Wo sie ganz oder teilweise vom Staate getrennt ist, da scheint sie den gröſsten Einfluſs auf die Gemüter zu haben. Die im 18. Jahrhundert wider die Kirche erweckte Erbitterung betraf weit mehr deren äuſsre Herrschaft als deren Dogmen und Kultus. Die Geschichte der katholischen Kirche seit der Reformation, die Stellung der Kirche in Nordamerika, die Stellung der deutschen Kirche seit dem Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 zeigen, daſs der Kirche selbst mit der Durchführung der Religionsfreiheit sehr wohl gedient ist. Von seiten der Kirche hat man vor der Trennung der Kirche vom Staate gar zu groſse Furcht gehegt, und von seiten vieler Freidenker gar zu groſse Hoffnungen auf dieselbe gebaut.

Eigentlich wurde im Vorhergehenden vielmehr eine Ausscheidung der Kirche aus dem Staate, als eine Trennung zwischen Kirche und Staat gefordert. Im Vorhergehenden liegt nur die Forderung, das bürgerliche Leben im Staate müsse nach allgemeinen menschlichen, nicht nach speziellen religiösen Voraussetzungen geordnet werden. Der Staat muſs voraussetzen, daſs seine Bürger, auch wenn sie keiner Kirche angehören, die notwendigen ethischen Voraussetzungen besitzen, um die ihnen gebührenden Rechte und Pflichten auszuüben. Hiermit ist aber noch nicht entschieden, welche Stellung die Kirche künftig einnehmen wird. Weil sie den Staat und die allgemeinen bürgerlichen Verhältnisse nicht beherrschen darf, ist es nicht gesagt, daſs der Staat gar nichts mit ihr zu

schaffen habe. Solange die Kirche noch im Volke lebt, solange ist sie eine Kulturmacht von grofser Bedeutung, welcher der Staat sich nicht vollkommen gleichgültig gegenüberstellen kann.

Auch wenn sich innerhalb der Kirche eine starke religiöse Bewegung erhöbe, eine Begeisterung wie die der ersten Gemeinde, so dafs man auf jede Unterstützung und Hilfe von seiten des Staates verzichtete, auch wenn die Kirche also eine rein private Vereinigung würde, könnte der Staat sie darum doch nicht ganz aufser acht lassen. Der Staat müfste sie einer gewissen Kontrolle unterwerfen, um zu verhindern, dafs dem öffentlichen Frieden und der ethischen Grundlage, auf welcher der Staat ruht, Gefahren aus derselben entstünden. Der Staat müfste fanatische Übergriffe rücksichtlich der Andersglaubenden und Unterdrückung der Anhänger der Kirche verhindern. Es würde ihm hier, ebenso wie der Familie gegenüber, die Aufgabe obliegen, die Schwachen vor Übergriffen zu schützen, auch in privaten und sehr innigen Verhältnissen. Der Staat repräsentiert das allgemeine ethische Prinzip den speziellen religiös-ethischen Prinzipien gegenüber, denen die verschiedenen religiösen Genossenschaften huldigen. „Die Sittlichkeit steht, als ein allgemeineres Gesetz, über den Dogmen und den religiösen Satzungen“ [1]). Religiöse Genossenschaften oder Orden, welche den Frieden der verschiednen Glaubensbekenntnisse stören und sogar die Voraussetzungen des Staates angreifen, wird er mit Recht verbieten; so ist in mehreren Ländern der Jesuitenorden verboten, in der Schweiz sogar durch einen besondern Artikel der Bundesverfassung.

In Ländern aber, in welchen die Kirche im Volke Wurzel gefafst und Jahrhunderte lang dessen Leben durchsäuert hat, wird es natürlich sein, dafs der Staat ihr fortdauernde Unterstützung gewährt als einer Gemeinschaft, in welcher der gröfste Teil des Volks die wichtigste Nahrung für sein geistiges Bedürfnis findet. Der Staat betrachtet also die

---

[1]) Diese Äufserung gebrauchte während der Debatte über § 76 des jetzigen dänischen Grundgesetzes in der Sitzung d. 3. Mai 1849 der damalige Kultusminister (Madvig) im konstituierenden Reichstag.

Kirche als eine historisch gegebne Kulturmacht, und die der Kirche gewährte Unterstützung beruht auf denselben Motiven, wie die der Wissenschaft und Kunst gewährte. Der Staat kann keine Kultur irgend welcher Art direkt produzieren. Seine Thätigkeit im Dienste der Kultur ist immer eine indirekte. Er kann die Religion weder produzieren noch vertilgen; er kann der religiösen Gesellschaft aber materielle Stütze und rechtliche Formen gewähren. Ob er aufser der im Volke geschichtlich überlieferten Kirche auch andre religiöse Genossenschaften stützen wird, das wird von der Bedeutung abhängen, die er diesen beilegt. — Als Bedingung der materiellen und rechtlichen Stütze, die die Kirche vom Staate erhält, mufs dieser das Recht verlangen, eine eindringlichere Kontrolle auszuüben, als mit Bezug auf einen rein privaten Verein geübt werden könnte. Es sind besonders zwei Forderungen, die der Staat im Interesse der geistigen Kultur und der Geistesfreiheit entschieden stellen mufs.

Es kann dem Staate nicht gleichgültig sein, welche Verfassung die Kirche hat. Er mufs auf eine Kirchenverfassung hinarbeiten, die dem gesamten Leben und der gesamten Entwickelung des Volkes förderlich sein kann. Auf eine Verfassung, durch welche eine Hierarchie erzeugt würde, die über die Glieder der Kirche unbeschränkte geistige Herrschaft ausübte, wird der Staat sich nicht einlassen können. Er kann keine Geistestyrannei und keine systematische Beengung des geistigen Horizonts des Volkes begünstigen. So weit wie möglich wird er die Lehrfreiheit begünstigen und dahin arbeiten, dafs das Volk sich um diejenigen religiösen Lehrer, die dessen freien Anschlufs gewinnen, sammeln kann. — Der Staat wird zugleich fordern, dafs die angehenden Lehrer der Kirche eine gewisse wissenschaftliche Bildung erhalten. Es ist von nicht geringer Bedeutung, dafs die Jünglinge, die in den Dienst der Kirche treten wollen, ihre Studien an einer wissenschaftlichen Hochschule neben der übrigen studierenden Jugend des Landes betreiben. Sie lernen das Leben von mehreren Seiten kennen. Das kameradschaftliche Leben macht eine gar zu grofse Einseitigkeit unmöglich, und sie erhalten aufser dem religiösen Gewissen ein wissenschaftliches Gewissen.

Der Einflufs, den der Staat auf diese Weise auf die Kirche üben kann, wird durch dessen Thätigkeit für die Kultur auf andern Gebieten unterstützt. Je besser der Volksunterricht ist, und je kräftiger das wissenschaftliche Leben unter dem Volke blüht, um so gröfsre Forderungen werden an die Geistlichen gestellt werden, und um so weniger wird man die Herrschaft einer Hierarchie dulden.

4. Auf diese Weise wird die geistige Entwickelung des Volkes in einer gesundern Richtung gehen, als wenn der Staat die Kirche sich selbst überläfst. Erhielte die Kirche ihre eignen Seminare und ihre eigne hierarchische Verfassung, so würden Fanatismus und Blasiertheit sich ausbreiten. Die Spaltung des Volkes in religiöser Beziehung würde sich vergröfsern, und die Religion würde in den schärfsten Gegensatz zur übrigen Kultur treten. Es würden hieraus dem Frieden und der Kultur des Volkes die gröfsten Gefahren erwachsen.

Die Kirche zeigt in der jüngsten Zeit eine an und für sich natürliche Neigung, sich die durch die Religionsfreiheit herbeigeführten Vorteile zu verschaffen, und dennoch die Vorteile zu wahren, welche ihre Stellung als Staatskirche mit sich bringt. Sie verlangt volle Freiheit, ihre eignen Sachen zu ordnen, volle Selbstverwaltung, und doch zugleich möglichst grofsen Einflufs auf das bürgerliche Leben und möglichst grofse Unterstützung von seiten des Staates. Die Kirche tritt heutzutage, wie man mit Recht bemerkt hat[1]), oft im Namen der Religionsfreiheit mit Forderungen auf, die sie früher aus ihrer göttlichen Mission herleitete. Es ist nicht der Katholizismus allein, der sich des Namens der Freiheit auf diese Weise bedient[2]). Auch die protestantische Staatskirche hat sich darüber beschwert, dafs während die Sekten das Recht haben, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen, sie selbst der Autorität des Staates unterworfen und also die einzige religiöse Gesellschaft des Landes sei, die keine Religionsfreiheit habe![3]) Dies heifst mit andern Worten: die Kirche möchte am liebsten so-

[1]) Zeller: Staat und Kirche. S. 132.
[2]) Ketteler: Freiheit, Autorität und Kirche. S. 159 f.
[3]) Martensen: Social Etik (Soziale Ethik). S. 417 f.

wohl die Hülle als die Fülle haben, und sieht nicht ein, (man an Fülle verliert, was man an Hülle gewinnt. Überha scheint es den Theologen der neueren Zeit die gröfste Schwie: keit zu bieten, ein Entweder-oder zu verstehen. Nur w die Kirche in die Stellung eines rein privaten Vereins zurü treten will, wird sie eine fast vollständige Selbstverwaltung reichen können. Nimmt sie Unterstützung vom Staate an, verändert sich das Verhältnis.

Ob eine vollständige Trennung zwischen Kirche und St ein Gut sein würde, das wird darauf beruhen, unter welc Verhältnissen diese Trennung eintreten würde. Dieselbe kein Zaubermittel, welches die Schwierigkeiten der religiö Frage aus dem Wege räumen könnte, wie viele, namentl Freidenker, gemeint haben. Die übertriebne Bedeutung, man der Trennung zwischen Staat und Kirche beigelegt l hängt mit der übertriebnen Bedeutung zusammen, die man d Staate überhaupt beilegt. Die religiösen Probleme wer nicht aus der Welt geschafft, weil der Staat sich von Kirche zurückzieht, solange diese noch im Volke wurz Wahrscheinlich wird das Band zwischen Kirche und Staat immer loseres werden. Schon jetzt arbeiten freiwillige Kr eifrig und in grofser Anzahl im Dienste der Kirche. Sogar starrste aller Staatskirchen, die englische, stützt sich j grofsenteils auf den „Voluntarismus“ [1]). Sollte die Kir einst vollständig vom Staate getrennt werden, so mufs n hoffen, dafs die Religionsfreiheit die ganze Gesinnung Volkes dermafsen durchdrungen haben wird, und dafs die F derungen des Volkes an seine religiösen Lehrer so grofs s werden, dafs die Gefahren, die eine solche Lösung jetzt sich bringen würde, nicht entstehen können.

---

[1]) Arthur Elliot: The State and the Church. London 1882. S. 1

3. DIE PHILANTHROPISCHE KULTUR.

XXXIV.

DAS WESEN UND DIE BEDEUTUNG DER PHILANTHROPIE.

---

1. Wenn die Kultur die Bearbeitung und fernere Entwickelung des von der Natur Gegebnen bedeutet, so mufs es auch eine spezielle philanthropische Kultur geben. Das Bedürfnis, den Leiden andrer Menschen abzuhelfen und ihre Freude zu erhöhen, ist ebensowohl ein menschliches Bedürfnis wie das der Selbsterhaltung und das der Entwickelung der Erkenntnis und der Phantasie. Die philanthropische Kultur geht ebenso wie die materielle und die ideelle Kultur darauf aus, eine wesentliche Seite der menschlichen Natur zu entwickeln und zu organisieren.

Es ist die Aufgabe der philanthropischen Kultur, dahin zu arbeiten, dafs die durch die materielle und die ideelle Kultur herbeigeschafften Güter möglichst vielen zu teil werden. Sowohl auf dem Gebiete der ideellen als auf dem der materiellen Kultur kann sich, wie wir gesehen haben, eine beengende Tendenz geltend machen, so dafs die Güter der Kultur nur begrenzten Kreisen zu teil werden. In den philanthropischen Bestrebungen macht sich eine expansive, nach aufsen gehende Tendenz geltend, die das Gewicht auf die möglichst grofse Verteilung der Güter, nicht nur auf deren Produktion legt. Schon im Vorhergehenden, bei den grofsen sozialen Problemen auf den Gebieten der materiellen und der ideellen Kultur

(siehe besonders XXV, 3; XXVIII, 5; XXXII, 5), haben wir diese expansive Tendenz angetroffen. Diese war es ja eigentlich, die die Kulturprobleme erst zu ethischen Problemen machte.

Das Bedürfnis, das durch die philanthropische Kultur befriedigt wird, ist daher auch mehr unmittelbar und direkt ethisch-sozialer Natur, als die durch die materielle und die ideelle Kultur befriedigten Bedürfnisse. Die Sympathie allein knüpft ja das Individuum mit andern zusammen, sogar ehe sie mit diesen in äufsre Verbindung tritt. Aber auch indirekt wird sie als Gesellschaften stiftend wirken, und hier wird vorzüglich dieser indirekte Einflufs besprochen werden. Die Sympathie stiftet nicht nur eine Gemeinschaft zwischen dem Geber und dem Empfänger, sondern auch zwischen allen denen, die gemeinschaftlich geben, zwischen allen denen, die wegen ihrer Sympathie bewogen werden, in derselben Richtung zu arbeiten, um der materiellen und geistigen Not der Welt abzuhelfen. Es gibt eine besondre Klasse von Zwecken und Aufgaben, die die Kräfte sammeln und durch gemeinsame Thätigkeit die Gemeinschaftlichkeit weiter entwickeln können.

2. Auf zwei ganz verschiednen Wegen könnte man doch die Behauptung zu begründen suchen, dafs die philanthropischen Bestrebungen nicht mit Recht eine besondre Gruppe in der sozialen Ethik bildeten.

Einerseits könnte es scheinen, als wäre die gesamte Ethik eigentlich eine Lehre von der philanthropischen Kultur. Wenn die uninteressierte und universelle Sympathie die psychologische Grundlage ist, die bei der ethischen Wertschätzung vorausgesetzt wird, so scheint es keinen Teil des Inhalts der Ethik geben zu können, der nicht ein Ausdruck dieser Sympathie wäre und das Bedürfnis des Helfens und Linderns befriedigte. Weshalb dann einen speziellen Abschnitt über die philanthropische Kultur aufstellen? — Ein Gedankengang wie dieser würde sich in den Satz zuspitzen: „Es ist nichts andres notwendig als die Menschenliebe.“ Dieser klingt gut, ist aber nicht wahr. Denn gerade da, wo die Menschenliebe wirken und etwas ausrichten können soll, müssen viele verschiedne Kräfte und Fähigkeiten zur Verwendung kommen.

damit die Wohlfahrt der Welt gefördert werde. Die Wohlfahrt besteht ja eben darin, dafs in möglichst vielen und in möglichst grofser Fülle und Harmonie die Fähigkeiten und Triebe entwickelt werden. Deswegen behalten die materielle und die ideelle Kultur, die Familie und der Staat ihre selbständige Bedeutung. Man kann nicht alle Kräfte und Triebe der Menschennatur mit Ausnahme der alleinigen Menschenliebe vertilgen. Hierdurch würde man die persönlichen Verschiedenheiten verwischen und das Menschenleben armselig machen. Die Menschenliebe selbst müfste jedenfalls verlangen, dafs sie wieder von neuem erzeugt würden. Diese soll die Kraft sein, die die Kulturarbeit beseelt, sie soll aber nicht deren Platz einnehmen oder dieselbe zum blofsen Mittel machen. Arbeit, Kunst und Wissenschaft haben ihren Wert zunächst als Äufserungen tief liegender Interessen, und nur weil sie auf diese Weise selbständigen Wert haben, werden sie auch von ethischer Bedeutung. Es gibt Philanthropen, welche mit grofser Aufopferung und Energie thätig sind, welche aber alle Kulturbestrebungen, die die Menschen und deren Verhältnisse nicht direkt und unmittelbar „bessern", geringschätzen und verwerfen. Diese fassen Wissenschaft und Kunst als Ausdrücke egoistischen Genusses und egoistischer Eitelkeit auf. Vom Pater Mathew, dem irländischen Apostel der Mäfsigkeit, wird erzählt, dafs er Kenntnisse, intellektuelle und moralische Freiheit fast ebensosehr fürchtete, als den Branntwein. Freimütige Menschenliebe mufs gerade an die Bedeutung der freien Lebensentfaltung glauben und sich über alle die verschiednen Formen freuen, in welchen die menschlichen Kräfte sich regen. —

Anderseits könnte man behaupten, es sei am besten, wenn man die Sympathie sich gar nicht unmittelbar äufsern liefse. „Man vermehrt," sagt man dann, „die Wohlfahrt der Gattung und der Einzelnen durch Arbeiten im Dienste der Kultur. Je mehrere materielle und ideelle Güter erzeugt werden, über ein um so gröfsres Kapital kann die Menschheit verfügen, und hierauf kommt es ja doch an. Also kein direktes Eingreifen, keine unmittelbare Thätigkeit in philanthropischer Richtung, sondern energische Thätigkeit auf dem Gebiete der materiellen und der ideellen Kultur!" — Diese Auffassung

übersieht vor allen Dingen, dafs die Erzeugung eines Kapitals für die Gattung nicht genügt; es kommt darauf an, wie dieses Kapital unter die Mitglieder der Gattung verteilt wird. Wenn es Menschen gibt, die bei der Verteilung mit leeren Händen ausgehen, so ist unmittelbare Hilfe und unmittelbares Eingreifen nicht zu entbehren. Und es ist nicht nur die Organisation der Gesellschaft, die stets durch ungleiche Verteilung der erzeugten Güter Not und Unglück verursacht. Not und Unglück entstehen auch durch den Lauf der Natur, unabhängig von menschlichen Verhältnissen und menschlichem Willen. Wie hoch gestiegen man sich die Kultur auch denken möge, so wird sie doch schwerlich jemals die Quelle der Not und des Unglücks verstopfen können, die in den Verhältnissen der Menschen als Naturwesen liegt. — Nicht alle sind ferner im Besitz der Bedingungen, um an der Kulturarbeit mitzuarbeiten. Es ist eine Begünstigung und ein Glück, zu den Arbeitern der Kultur zu gehören, und es wird eine spezielle Aufgabe, dahin zu wirken, dafs dieses Glück möglichst vielen beschert werde.

3. Die beiden eben kritisierten entgegengesetzten Anschauungen stehen in enger Verbindung mit den beiden verschiednen Seiten, die der Kampf ums Dasein darbietet.

Der Blick der einen Auffassung ist von den Leiden gefesselt, welche der Kampf ums Dasein mit sich bringt. Diejenigen Wesen, deren Natur und Kraft den von den Verhältnissen gestellten Forderungen nicht entsprechen, gehen zu Grunde, nachdem sie vorher eine längere oder kürzere Schmerzensperiode durchgemacht haben. Die Schwachen werden in der Hitze des Streites niedergetreten, und die Müden sinken vor dem Ende des Kampfes um. Beim ersten Erwachen richtet die Menschenliebe sich ganz natürlich mit grofser Innigkeit und mit Vorliebe auf diese Leidenden, Verkümmerten und Unterdrückten. Sie beschränkt sich nicht darauf, dieselben aufzusuchen und sich für sie aufzuopfern, sondern sie betrachtet auch mit Mifstrauen die Glücklichen, die Lachenden, und findet zuletzt die eigentliche, wahre Stimmung des Lebens im Trauern und Weinen. Sie läfst sich nicht damit begnügen, dafs sie die Menschen wegen ihrer Leiden tröstet, sondern sie redet ihnen sogar ein, dafs sie im Leiden die eigentliche Wahrheit

des Lebens gefunden hätten. Sie verstrickt sich hierdurch in einen sonderbaren Widerspruch, da sie ja stets darauf ausgeht, dem Leiden Abhilfe zu verschaffen und den Menschen also aus demjenigen Zustand herauszubringen sucht, welcher ihrer Aussage nach der normale sein sollte.

Die andre Auffassung verweilt hauptsächlich bei dem Umstand, dafs die neuen Lebensformen durch den Kampf ums Leben entwickelt werden. „Es ist nun einmal so, dafs die Verhältnisse ihre Forderungen stellen, und diejenigen Individuen und Rassen, welche diese Forderungen nicht befriedigen können, früher oder später zu Grunde gehen müssen. Sogar das wohlgemeinteste Eingreifen verlängert nur die Leiden der zum Untergang Verdammten und verhindert die Gattung, sich ihre Erfahrungen so zu nutze zu machen, wie sie dies thun sollte. Man schafft an diesem einzelnen Orte der augenblicklichen Not Abhilfe, sieht aber nicht, dafs man hierdurch oft an andern Punkten Unglück und Mifsstände hervorbringt und die Entwickelung derjenigen verspätet oder hemmt, welche fortzuschreiten vermögen. Ebenso wie eine Horde Indianer auf ihren Jagd- und Kriegszügen oft Kinder, Schwächlinge und Greise ihrem Schicksal überlassen mufs, um nicht an ihrer freien Bewegung gehemmt zu werden, eben so darf das Menschengeschlecht während seines grofsen Vormarsches nicht von denjenigen belästigt werden, welche nicht mitfolgen können. Je mehrere Kräfte bei der Ambulanz angewendet werden, um so weniger stehen im Kampfe zu Gebote.“

Diese beiden Betrachtungen lassen sich sehr wohl miteinander verbinden und sind in der That auch in der modernen Entwickelungslehre verbunden. Von jedem lebenden Wesen wird verlangt, dafs es sich den Lebensverhältnissen anzupassen vermöge. Dieses Anpassen wird auf zwei Weisen, teils direkt, teils indirekt hervorgebracht. Das indirekte Anpassen geschieht dadurch, dafs diejenigen Individuen und Rassen, welche die Verhältnisse nicht bewältigen können, geschwächt werden und vergehen. Das direkte Anpassen geschieht dadurch, dafs neue Vermögen erweckt und entwickelt werden, welche die Verhältnisse bewältigen können. Auf einer je höheren Entwickelungsstufe ein Individuum steht, eine um so gröfsre Rolle

wird dieses direkte Anpassen spielen, und die menschliche Kultur ist dessen höchste Form. Alle materielle und ideelle Kultur ist eine Form derjenigen Thätigkeit, vermittelst welcher der Mensch sich zum Herrn der Lebensverhältnisse macht. Die indirekte Akkommodation ist jedoch fortwährend thätig, und es ist nun gerade die Aufgabe der philanthropischen Kultur, zu verhindern, dafs sie dieselbe brutale Form annehme, die sie auf niedern Entwickelungsstufen hat. Nirgends kommt das eigentlich Menschliche vielleicht so eigentümlich zum Vorschein, als in der Sorge für und dem Mitleid mit Lebenskeimen und Lebensformen, die sonst zu Grunde gehen würden. Die Folgen des Kampfes ums Dasein zu mildern ist eine Aufgabe, die der Mensch sich stellt, sobald er über die allerrohesten Stufen hinausgekommen ist; und diese Aufgabe ist nur eine Fortsetzung dessen, was sich schon in denjenigen Instinkten äufsert, welche das Tier zum Arbeiten und Aufopfern für seine Jungen bewegen. Die Leidenden gehören mit zur Gattung, ebensowohl als die Gesunden und Kräftigen. Der Blick darf nicht einseitig auf die eine oder die andre Seite gerichtet werden; hierdurch würden wir einen der universellen Liebe widerstreitenden Dualismus der Gattung erhalten. Wenn es sich nun auch sagen läfst, dafs der Buddhismus und das Christentum sich an dem Leiden und Unglück der Welt versehen haben, und dafs ihnen der Blick für die Bedeutung der aktiven Kulturthätigkeit abgegangen ist, — und haben Mitleid und Menschenliebe auch schon vor deren Zeiten in der Welt existiert[1]), — so steht

[1]) Orthodoxe Theologen begnügen sich nicht damit, zu zeigen, dafs die Tugenden der Heiden glänzende Laster seien, sondern sie sprechen den Heiden auch die Tugenden ab, die sie wirklich gehabt haben. So sagt Martensen: „Im Heidentum war die Barmherzigkeit erloschen und unbekannt“ (Individuel Etik. S. 304), und er schildert, wie „die vielen Hospitäler und milden Stiftungen plötzlich als etwas dem Heidentum Neues und Unbekanntes entstehen, sowie das Christentum sich im römischen Reiche verbreitet. Denn unter all den reichen Heiden und unter all den weisen Heiden hatte niemals jemand an dergleichen gedacht, um seinen leidenden Brüdern zu helfen, sondern diese nur ihrem Schicksal überlassen“ (Social Etik. S. 160 f.) Dies ist historisch unrichtig. Dafs der Geist der Barmherzigkeit den Heiden nicht unbekannt war, wird schon jeder wissen, der die Odyssee gelesen hat: Arme, Fremde und Bittende standen unter

es doch als ihr unsterbliches Verdienst da, die Menschenrechte der Leidenden gewahrt zu haben. Diese Religionen haben den Blick der Menschen auf solche Seiten des Lebens gerichtet, von welchen fern zu bleiben dieselben sonst eine natürliche Neigung haben. Hierdurch haben sie die Menschen erst recht das Leben kennen gelehrt. Trotz ihres hochgespannten Idealismus haben diese Weltreligionen daher dennoch einen entschieden realistischen Charakter.

4. Die Liebe an und für sich ist blind, und es beruht dann auf einem Zufall, welchen Nutzen sie stiftet. Einsicht in die wirklichen Verhältnisse, vor allen Dingen in die Natur und die Lage des Empfängers, ist eine notwendige Bedingung, damit die Liebe keine verderblichen Wirkungen hervorbringe. (Vgl. XII, 2.) Die wahre Liebe und die Gerechtigkeit sind eins. (III, 9; X, 4.) Die Liebe ruht auf der Überzeugung, dafs derjenige, welchem geholfen werden soll, einen eigentümlichen Mittelpunkt, eine Kraft besitzt, die zur selbständigen Thätigkeit geweckt werden soll. Sie stellt deshalb keinen Abstand zwischen Geber und Empfänger auf; die Gabe wird nicht von oben nach unten gereicht; die Selbständigkeit des Empfängers wird anerkannt. Hierdurch unterscheidet sich die Menschenliebe von der „Gnade und Barmherzigkeit“, welche unethische Begriffe sind. Der Begriff der „Gnade“ gibt uns ein merkwürdiges Beispiel, wie ganz entgegengesetzte Standpunkte ge-

---

Zeus' Schutze, wie dies an mehreren Stellen mit grofser Innigkeit ausgesprochen wird. In Athen hatte das Mitleid seinen besondern Altar; der Staat unterstützte diejenigen, welche sich wegen körperlicher Schwäche nicht selbst unterhalten konnten, und wohlhabende Private betrachteten es als ihre Pflicht, den Armen beizustehen. Thukydides erzählt in seiner Beschreibung der Pest zu Athen, dafs viele Menschen, ohne sich durch die Gefahr der Ansteckung oder durch das Unheimliche der Krankheit abschrecken zu lassen, die Häuser betraten, um die Kranken zu pflegen. — Ebenso wenig waren Hospitäler und milde Stiftungen etwas dem Heidentum durchaus Neues und Unbekanntes. Namentlich entstand während der römischen Kaiserzeit, wesentlich unter stoischem Einflufs, eine ganze Reihe von Veranstaltungen und Stiftungen zum Besten der Sklaven, Kinder und Hilflosen. — Vgl. L. Schmidt: Die Ethik der alten Griechen. II. S. 289 f. — Schiern: Om Humaniteten i den äldre romerske Kejserlovgivning. Historiske Studier. II. (Über die Humanität in der Gesetzgebung der ältern römischen Kaiser. Historische Studien.)

rade des Gegensatzes wegen bestimmend auf einander wirken können. Faſst man die Liebe als Gnade auf, so will man sie nur in möglichst groſsen Gegensatz zu derjenigen Dienstfertigkeit stellen, welche eine Vergeltung geleisteter Dienste ist oder welche daraus entspringt, daſs man seine eigne Macht als eine begrenzte fühlt. Gnade wird von demjenigen erwiesen, welcher vollkommne Gewalt über andre hat und so hoch über diese erhaben steht, daſs er gar nichts von ihnen empfangen kann. Dieser Begriff ist aus der Sphäre des Krieges hergeholt; denn so steht der siegreiche Krieger dem entwaffneten Feinde gegenüber. Gnade ist das Verzichtleisten des Siegers auf den Gebrauch seiner Macht. Ethisch betrachtet kann indes nie eine Situation vorkommen, in welcher das selbständige Recht des Empfängers durchaus sollte verschwunden sein, und in welcher der Geber als absoluter Ausgangspunkt dastünde. Beide stehen als Glieder der Gattung da, als einem gemeinsamen Gesetz unterstellt, welches jedem derselben sein Recht gibt. Der Empfänger hört nie auf, Mensch zu sein, und der Geber wird nie etwas mehr denn Mensch werden. Zwischen dem Geber und dem Empfänger darf kein Dualismus stattfinden.

Daſs der Geber nie der absolute Ausgangspunkt ist, läſst sich leicht nachweisen. Die günstigen Bedingungen, unter welchen er den Kampf ums Leben begonnen hat und so weit gelangt ist, wie er gelangte, hat er selbst nicht hervorgebracht. Er ist hier der Gattung Verpflichtungen schuldig, die er nur mit derjenigen Hilfe abbezahlen kann, welche er andern während ihres Kampfes ums Leben leistet. Er ist ohnehin vielleicht, bewuſst oder unbewuſst, die Ursache gewesen, daſs die Bedingungen andern Menschen nicht so günstig wurden, wie sie sonst geworden wären. Oder die günstigen Bedingungen, die ihm zu gute gekommen sind, hängen mit einer Organisation der Gesellschaft zusammen, die die Forderungen der Gerechtigkeit nicht völlig befriedigt. Kant wirft die Frage auf, ob das Vermögen des Wohlthuns nicht gröſstenteils ein Ergebnis der Ungerechtigkeit des Staates sei, die eine Ungleichheit des Wohlstandes erzeuge, welche wieder die Wohlthätigkeit notwendig mache, — und ob unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Notleidenden gewähre, überhaupt

den Namen der Wohlthätigkeit verdiene[1]). — Die Geschichte zeigt, daſs die Armut vorzüglich dann zunimmt, wenn überlieferte Institutionen sich auflösen, ohne durch andre ersetzt zu werden, die eine ähnliche Stütze abgeben könnten wie die von jenen gewährte. So entwickelte sich der Pauperismus im Mittelalter nach dem Aufhören der persönlichen Sklaverei, später wegen des Aufhörens der Leibeigenschaft und der Aufhebung des Zunftzwanges, überhaupt also bei dem Übergang von gebundnem Arbeiten in freies Arbeiten[2]). Sklaverei, Leibeigenschaft und Zunftzwang paſsten nicht zu den Forderungen der Gerechtigkeit; es war aber ebenso wenig vollkommen gerecht, daſs sie wegfielen, ohne daſs neue Formen gebildet wurden, die eine solche Hilfe hätten leisten können, wie jene. (Vgl. XXIII, 4.) Der Einzelne erbt hier die Schuld, welche die Gattung sich zugezogen hat, erbt sie, indem er sie fortsetzt und ihre Folgen genieſst. Die philanthropische Kultur steht von dieser Seite betrachtet als ein Streben da, das Versäumte und Verschuldete wiederherzustellen.

Es kann noch hinzugefügt werden, daſs das individuelle Eigentumsrecht — wie oben (XXVI, 15) nachgewiesen — sich nur dann ethisch begründen läſst, wenn das Eigentum als ein Mittel aufgefaſst wird, welches dem Einzelnen anvertraut ist, damit er vermittelst desselben eine soziale Aufgabe löse. Die sogenannte Wohlthätigkeit steht also nicht als etwas durchaus Neues, als eine ganz besondre Tugend da, sondern als eine natürliche Folge, als eine einfache Pflicht.

Die groſse Bedeutung, welche der Buddhismus und das Christentum in der Geschichte der Philanthropie gehabt haben und noch jetzt haben, wird nicht nur durch die Blindheit des erregten Mitleids und der Sympathie beschränkt[3]), sondern auch dadurch, daſs es groſsenteils religiöse Motive waren, die

---

1) Tugendlehre. § 31.

2) Vgl. Lecky: History of European Morals. II, S. 78—87. — Gneist: Das Selfgovernment in England. 3. Aufl. S. 260.

3) Man hat sogar behaupten können, die Kirche habe durch ihr unvernünftiges Almosengeben einen groſsen Teil der Übel erzeugt, denen sie abzuhelfen suchte. F. Raumer: Geschichte der Hohenstaufen. VI, S. 578. Lecky: History of European Morals. II, S. 101.

gerade den grofsartigsten Liebeswerken zu Grunde lagen. Wen
die Menschenliebe eine theologische Motivierung erhält, s
entsteht ein Mittelglied zwischen dem Geber und dem Em-
pfänger, und diese stehen dann in keinem unmittelbaren Ver-
hältnis mit einander. Das Liebeswerk entspringt nicht unmittelba
aus dem Mitgefühl, sondern erhält den Charakter einer Bufse-
that. Was man den Armen gab, wurde nicht so sehr um
dieser selbst willen gegeben, als vielmehr um die eigne Selig-
keit zu gewinnen. Almosen — sagte man im Mittelalter —
tragen hundertfältige Früchte und tilgen die Sünden, so wie
Wasser das Feuer löscht[1]). Die Armen waren hier blofse
Mittel oder Objekte, an denen die Reumütigkeit sich übe
sollte: das Wesentliche wurde, dafs man sich selbst etwas ab-
nahm, nicht dafs andre etwas erhielten. Mit mifstrauische
Augen betrachtet man deshalb von diesem Standpunkte au
oft dergleichen Bestrebungen, welche darauf ausgehen, da
Almosengeben überflüssig zu machen. Der irländische Politike
O'Connell, ein eifriger Katholik, fand aus diesem Grunde di
moderne Armengesetzgebung bedenklich: er sah das Bettel
als etwas an und für sich Heiliges an, welches aufzuhebe
gottlos wäre. Der Grund, weshalb der grofse Eifer in wohl
thätiger Richtung gegen Ende des Mittelalters eine Zeitlan
erkaltete, war zum Teil der, dafs der Glaube an das Vermöge
guter Werke, die Vergebung der Sünden zu bewirken, dur
die Reformation zum Verschwinden gebracht wurde.

Die theologische Motivierung hat aufserdem das Mifslich
dafs sie ganz natürlich die Würdigkeit, Hilfe zu erhalten, vo
dogmatischen Glauben abhängig macht. Die Philanthropie wi
konfessionell begrenzt. Es wird hierdurch eine Begrenzu
aufgestellt, die dem Wesen der Menschenliebe fremd ist u
dieselbe an ihrer freien Entfaltung hindert. Überdies wird d
Heuchelei gefördert, wenn eine bestimmte Konfession oder vie
leicht sogar Teilnahme an gewissen kirchlichen Gebräuchen ei
Bedingung oder wenigstens ein begünstigender Umstand wir
um der Wohlthat teilhaft zu werden.

Deswegen ist die Emanzipation der Philanthropie von d

---

1) Raumer, angef. Werk, S. 575. — Lecky, angef. Werk, S. 85.

konfessionellen Schranken von aufserordentlich grofser ethischer Bedeutung. Es scheint, als ob die meisten Menschen noch jetzt theologischer Motive bedürften, wenn die Wohlthätigkeit recht Art haben soll. Es sind nicht die Katholiken des Mittelalters allein, die den Handel mit dem Himmel verstehen, und die nichts fortgeben, ohne hinlängliche Anweisung auf Ersatz im Jenseits zu erhalten. Auch unter den Protestanten findet man Spuren einer solchen „Jenseits-Weltlichkeit" (otherworldliness) genug. Was anderseits diejenigen betrifft, deren Glaube die konfessionellen Schranken durchbricht, so wächst das Vermögen des Mitleids und der Aufopferung nicht immer gleichzeitig mit dem kritischen Sinn. Die Erkenntnis gedeiht oft auf Kosten des Gefühls, und es kann aussehen, als sei theoretische Beengung die Bedingung praktischer Expansion. — Die Menschenliebe, die so viele Schwierigkeiten überwunden hat, wird auch wohl diese überwinden. Sie wurde in einer Krippe geboren, wird aber wachsen, bis sie die ganze Welt durchdringt.

XXXV.

DIE ORGANISATION DER PHILANTHROPIE.

1. Schon der Einzelne mufs seine Wohlthätigkeit organisieren. Er mufs mit den Mitteln, die er anwenden kann und will, um andern zu helfen, haushalten, so dafs dieselben ihre Absicht auf beste Weise erfüllen. Er darf sich nicht von blofser Laune leiten lassen, so dafs es ein Zufall würde, ob er dem einen gibt und dem andern verweigert. Die Laune wird natürlich besonders dann herrschen, wenn man in keinem persönlichen Verhältnis zu demjenigen steht, welchem man hilft, wie z. B. Bettlern gegenüber. Wenn menschenliebende Männer wie James Mill und der Erzbischof Whately sich rühmten, nie einem Bettler etwas gegeben zu haben, so war dies ein richtiges Prinzip, da es durch aktive Unterstützung derjenigen, deren Bedürfnisse ihnen bekannt waren, und denen sie daher die beste Art der Hilfeleistung ausfindig machen konnten, ergänzt wurde. — Die Mittel, Erfahrungen und Einsichten des Einzelnen sind jedoch begrenzt. Sein Scherflein kann oft die beste Wirkung haben, wenn es mit andrer Scherflein vereint wird, und es macht sich ganz natürlich eine gewisse Arbeitsteilung geltend, indem einige Individuen besonders geeignet sind, als Erforscher, Leiter oder Austeiler im Dienste philanthropischer Vereine zu wirken. Es kann sich hier eine freie Bureaukratie entwickeln, eine Art Ehrenämter, die vielleicht dereinst mit nicht weniger Ansehen verbunden sein werden, als die Ämter des Staates. Es würde indes nicht gut sein, sollte das persönliche Verhältnis zwischen Geber und Empfänger ganz verschwinden. Dieses ist der lebendige Kern

der philanthropischen Kultur, das Freiheitselement, welches diese Kultur ebenso wenig wie irgend eine andre Art der Kultur entbehren kann. Die individuelle Wohlthätigkeit und die kameradschaftliche Wohlthätigkeit werden stets notwendige Voraussetzungen und Übergangsglieder für die systematische Thätigkeit gröfsrer Vereine sein. Die individuelle und die kameradschaftliche Wohlthätigkeit werden gerade dahin streben, dafs die systematische Maschinerie nur da in Thätigkeit gesetzt wird, wo dies durchaus notwendig ist. Die philanthropischen Vereine sollten hier mit so grofser Dezentralisation wirken, wie dies mit dem Überblick und der Vereinigung, welche diese Vereine gerade zu erzielen beabsichtigen, vereinbar ist. Der Beitrag zum philanthropischen Verein wird sonst leicht eine Art Steuer, die man sich halb unwillig auflegt, weil es nun einmal so Sitte ist; und diejenigen, welche Hilfe empfangen, werden auch leicht das Gefühl erhalten, als stünden sie einer Maschinerie gegenüber.

Die freie philanthropische Vereinsthätigkeit ist noch erst in ihrem Anfang. Sie hat gewifs eine grofse Zukunft vor sich; jedenfalls wird es ihr nicht an Aufgaben fehlen.

2. Weder die individuelle Philanthropie noch die organisierte wird jedoch alle Aufgaben bewältigen oder gegen die ärgste Not Garantie leisten können. Hierzu ist eine festere Organisation und sind gröfsre Mittel erforderlich, und über diese verfügt nur der Staat. Im Armenwesen wie im Schulwesen ist es die Aufgabe des Staates, dafür zu sorgen, dafs die elementarsten Bedingungen vorhanden sind. Nicht nur, weil der Staat hierdurch indirekt für die Sicherheit sorgt. Ebenso wenig wie er die ideelle Kultur um der Sicherheit willen unterstützt, ebenso wenig ist es nur kluge Berechnung, die ihn bewegt, die Hilfe für die Armen zu organisieren. Er tritt dort hinzu, wo die äufserste Not gefunden wird, auch wenn die öffentliche Sicherheit nicht bedroht wird. Und die vom Staate geleistete Hilfe soll ebenso wenig eine Gnadensache sein, wie die Hilfe des Einzelnen, sondern mufs als eine ethisch-soziale Gerechtigkeitshandlung betrachtet werden. Indem der Staat ein Armenwesen errichtet, gesteht er, dafs er etwas gut zu machen hat. In einem idealen Staat würde es

man nicht durch Unterstützung unwürdiger Menschen die Gattung zum Rückschritt statt zum Fortschritt führte. Eine Bureaukratie könne nicht das rechte Gefühl der Verantwortlichkeit besitzen; dieselbe trete mit den Leidenden in keine persönliche Beziehung. Es sei überdies gefährlich, die Gewalt des Staates zu vermehren; hierdurch könnten der persönlichen Freiheit leicht Gefahren entstehen. Ein wohlthätiger Despot sei und bleibe doch ein Despot. Der Staat habe nur die Aufgabe, für Recht und Sicherheit zu sorgen; im Staate könne die Sympathie nicht wie in der Familie unmittelbar walten[1]). Hierauf ist zu erwidern, dafs sich zwischen der Wohlthätigkeit und der Gerechtigkeit schwerlich so scharfe Grenzen ziehen lassen, wie der angeführte Gedankengang voraussetzt. Die wahre Wohlthätigkeit ist selbst ein Gerechtigkeitsakt, und es ist daher richtig, dafs das dänische Grundgesetz (§ 84) das Recht des Bedürftigen an öffentliche Unterstützung anerkennt. Allerdings ist die Sorge für die Sicherheit die elementarste Aufgabe des Staates; dies schliefst aber nicht aus, dafs der Staat mit seiner Organisation und seinen Mitteln hilfreich hinzutrete, wenn wichtige humane Zwecke nicht durch die Thätigkeit der freien Kräfte allein zu erreichen sind. Könnten wir auf eigene Hand für unsre Sicherheit sorgen, so möchten wir am liebsten der Staatsgewalt entraten; der Grund, weshalb wir den Staat um Hilfe anrufen, ist auf allen Gebieten wesentlich derselbe: die Unzulänglichkeit der freien Kräfte. Freilich ist die Gefahr auch überall dieselbe: die nämlich, dafs das System und die Gewalt, welche nötig sind, sich auf Kosten der eigentlichen Zwecke zu sehr breiten könnten. Diese Gefahr ist indes, natürlich in geringerem Mafse, auch bei der organisierten freien Philanthropie vorhanden; sie tritt überhaupt auf, sobald das unmittelbare Verhältnis zwischen Geber und Empfänger einem mittelbaren weicht.

3. Wenn der Staat thätig ist, steht immer der Zwang im Hintergrunde, und es wird ein systematisches Verfahren angewandt, das den individuellen, faktischen Verhältnissen

---

[1]) Vgl. Herbert Spencer: The man versus the state (London 1884), wo dieser Gedankengang in konsequenter Form durchgeführt ist.

keine Armen geben; daſs es Menschen gibt, denen das zum Lebensunterhalt Notwendige fehlt, obschon sie Fähigkeit und Willen zum Arbeiten haben, das wird stets mit Fehlern der sozialen Organisation in Verbindung stehen. Hieraus folgt jedoch nicht, wie Fichte meinte, daſs die Armenunterstützung zunächst Sache des Staats und erst in zweiter Reihe Sache der Einzelnen sei. Das Eingreifen des Staats muſs hier, wie an andern Punkten, nur der letzte Ausweg, die notwendige Ergänzung der Thätigkeit der freien Kräfte sein. Die freie Philanthropie erhält gerade die Aufgabe: so lange wie möglich einem Eingreifen des Staats mit dessen schwerfälligem Apparat vorzubeugen.

Von zwei ganz verschiedenen Seiten ist die philanthropische Thätigkeit des Staats angegriffen worden. — Man hat im Armenwesen des Staates einen schlechten Kommunismus erblickt, wo der Staat seine Gabe spende, ohne auf den Empfänger hinlänglichen Einfluſs zu haben. Wenn es denjenigen, welche Armenunterstützung genieſsen, nicht verboten werden könne, eine Ehe zu schlieſsen, so werde durch die Staatshilfe die Armut nur vermehrt. Man hat deshalb anstatt des Armenwesens ein Staatsversicherungswesen verlangt, an welchem teilzunehmen die Arbeiter dann gezwungen werden sollten.[1]) Es ist aber nicht leicht zu verstehen, wie man Leute, die in der Gegenwart nichts zu ihrem Unterhalt haben, dazu bewegen möchte, ihre Zukunft zu versichern. Dieser Vorschlag setzt also voraus, daſs der ärgsten Not schon auf irgend eine Weise abgeholfen sei. Wie dieses Resultat aber zu erreichen sei, darin steckt ja gerade die Schwierigkeit. — Von einer ganz andern Seite will man den Staat durchaus von diesem Gebiete ferngehalten wissen. Die private Wohlthätigkeit betrachtet man als eine groſse und schöne Sache, aber die Wohlthätigkeit des Staats als eine sehr verderbliche Sache. Nur die freie Menschenliebe, meint man, lasse die Wohlthätigkeit mit dem rechten Gefühl der Verantwortlichkeit ausüben, so daſs

---

[1]) So z. B. die deutschen Nationalökonomen Wagner und Schäffle (Schönbergs Handbuch der pol. Ökonomie. II, S. 598; 615). — Vgl. oben XXVI, 14.

man nicht durch Unterstützung unwürdiger Menschen die Gattung zum Rückschritt statt zum Fortschritt führte. Eine Bureaukratie könne nicht das rechte Gefühl der Verantwortlichkeit besitzen; dieselbe trete mit den Leidenden in keine persönliche Beziehung. Es sei überdies gefährlich, die Gewalt des Staates zu vermehren; hierdurch könnten der persönlichen Freiheit leicht Gefahren entstehen. Ein wohlthätiger Despot sei und bleibe doch ein Despot. Der Staat habe nur die Aufgabe, für Recht und Sicherheit zu sorgen; im Staate könne die Sympathie nicht wie in der Familie unmittelbar walten[1]). Hierauf ist zu erwidern, daſs sich zwischen der Wohlthätigkeit und der Gerechtigkeit schwerlich so scharfe Grenzen ziehen lassen, wie der angeführte Gedankengang voraussetzt. Die wahre Wohlthätigkeit ist selbst ein Gerechtigkeitsakt, und es ist daher richtig, daſs das dänische Grundgesetz (§ 84) das Recht des Bedürftigen an öffentliche Unterstützung anerkennt. Allerdings ist die Sorge für die Sicherheit die elementarste Aufgabe des Staates; dies schlieſst aber nicht aus, daſs der Staat mit seiner Organisation und seinen Mitteln hilfreich hinzutrete, wenn wichtige humane Zwecke nicht durch die Thätigkeit der freien Kräfte allein zu erreichen sind. Könnten wir auf eigene Hand für unsre Sicherheit sorgen, so möchten wir am liebsten der Staatsgewalt entraten; der Grund, weshalb wir den Staat um Hilfe anrufen, ist auf allen Gebieten wesentlich derselbe: die Unzulänglichkeit der freien Kräfte. Freilich ist die Gefahr auch überall dieselbe: die nämlich, daſs das System und die Gewalt, welche nötig sind, sich auf Kosten der eigentlichen Zwecke zu sehr breiten könnten. Diese Gefahr ist indes, natürlich in geringerem Maſse, auch bei der organisierten freien Philanthropie vorhanden; sie tritt überhaupt auf, sobald das unmittelbare Verhältnis zwischen Geber und Empfänger einem mittelbaren weicht.

3. Wenn der Staat thätig ist, steht immer der Zwang im Hintergrunde, und es wird ein systematisches Verfahren angewandt, das den individuellen, faktischen Verhältnissen

---

[1]) Vgl. Herbert Spencer: The man versus the state (London 1884), wo dieser Gedankengang in konsequenter Form durchgeführt ist.

nicht immer gerecht wird. Nach grofsem Mafsstabe zeigt dies sich in England durch die Folgen der aus den Zeite der Königin Elisabeth herrührenden älteren Gesetzgebun; Teils wegen der Gemächlichkeit der Administration, teils wege der all zu grofsen Zentralisation und der Neigung, alle Fäll nach einem abstrakten Schema zu behandeln, teils wege mangelhafter Kontrolle von seiten der Steuerpflichtigen en standen die verderblichsten Verhältnisse. Da die Unte stützungen ohne nähere Untersuchung erteilt wurden, gewöhnt die dürftige Bevölkerung sich an Unbedachtsamkeit und Gleicl gültigkeit. Sie dachte nicht an den morgenden Tag; nötige falls würden sie und ihre Kinder ja auf öffentliche Koste unterhalten und würden es besser haben, als viele derjenige welche hart arbeiten mufsten, um ihren Beitrag zur Arme steuer erlegen zu können. Nicht nur Gleichgültigkeit un Faulheit, sondern auch Undankbarkeit und Egoismus wurde erzeugt. Kinder weigerten sich, ihren alten Eltern zu helfe und überliefsen dies dem Öffentlichen. Die Demoralisatio wurde so grofs, dafs der Lordkanzler Brougham dem englische Oberhaus sogar erklären konnte, die englischen Armengeset seien die wichtigste Ursache der sittlichen Verderbnis der B völkerung und der Zunahme der Verbrechen. Seit dem End des 18. Jahrhunderts wurde es allgemeiner Gebrauch, da von den Kommunen ein Zuschufs zum Arbeitslohn geleist ward, wenn dieser ungenügend war. Hierdurch wurde d Armenunterstützung eigentlich in eine Untersützung der A beitgeber umgewandelt, welche nun den Lohn unter das zu Unterhalt der Arbeiter Notwendige hinabdrücken konnten! Die neuere Gesetzgebung (seit 1834) hat Abhilfe zu schaffe gesucht. Stets zeigte es sich aber, dafs es schwer zu en scheiden sei, wo wirklich Bedürftigkeit angetroffen werde un wo nicht. Man führte in England die sogenannte „Arbeit probe“ (workhouse test) ein, indem man meinte, dafs Arbeit fähige, die sich der ihnen vom Öffentlichen als Bedingung d

[1]) Das Armenwesen. Frei nach Duchatel und Naville. Von eine deutschen Staatsbeamten. Weimar 1837. S. 502 f. — Gneist: Das Se government in England. 3. Aufl. S. 700 f.

Unterstützung aufgelegten Arbeit nicht unterziehen wollten, hierdurch darlegten, sie seien nicht wirklich bedürftig. Ein so mechanisches Mittel wurde aber nur deshalb notwendig, weil die Dezentralisation nicht hinlänglich zur Verwendung kam[1]). In kleinern Kreisen (in den Kommunen und noch engern nachbarlichen Verhältnissen) existiert die Möglichkeit, alle einzelnen Individuen persönlich zu kennen, und der Staat mufs deshalb auch so viel wie möglich solchen Kreisen die Verteilung der Unterstützung überlassen. In dieser Richtung gehen auch die neuern Organisationen dieser Sache. Hier noch mehr als auf andern Gebieten ist Selbstverwaltung die einzige Organisation, die zum Ziele führen kann. Wenn die kleinern Kreise das Recht der Selbstverwaltung haben, läfst sich jeder einzelne Fall nach seiner individuellen Beschaffenheit behandeln. Das „Elberfelder System“ [2]) geht in der Dezentralisation und Individualisierung so weit, dafs jeder Gehilfe nur mit vier Familien zu thun hat. Deren Verhältnisse kann er dann gründlich kennen lernen, und zugleich wird es jedem Bürger möglich, das kommunale Ehrenamt eines Gehilfen zu übernehmen, da seine Zeit hierdurch nicht so sehr in Anspruch genommen wird. Durch eine solche Organisation nähert die Philanthropie des Staates sich immer mehr den privaten philanthropischen Organisationen. Am besten wirkt jene, wenn sie mit diesen zusammenwirkt. Durch eine Reihe von Übergangsformen wird die grofse Entfernung zwischen dem persönlichen Verhältnis und dem unpersönlichen Eingreifen des Staates verkürzt.

---

[1]) Vgl. Gneist: Angef. Werk S. 740. —

[2]) Löning: Armenpflege und Armenpolizei. (Schönbergs Handbuch II), S. 588. 601 f.

C. DER STAAT.

XXXVI.

VOLK UND STAAT.

1. Wenn man den Staat in scharfen Gegensatz zu der Familie und der freien Kulturgesellschaft stellen will, so wird er am deutlichsten durch die zwingende Gewalt charakterisiert. Aber auch nur da, wo dieser Gegensatz in äufserster Schärfe gestellt werden soll, tritt dieses Moment so stark hervor. Die Gewalt steht fortwährend im Hintergrunde; ist diese aber das einzige zusammenhaltende Band, so ist der Staat seiner Auflösung nahe. Das Wesen des Staates erscheint uns erst in seinem ganzen Umfang, wenn wir sehen, dafs derselbe im stande ist, Gefühle und Motive zu erregen, welche sogar die durch Familienverhältnisse und Kulturzwecke erregten zu überwinden vermögen: so z. B. wenn der Einzelne im Dienste des Staates nicht nur sein eignes Leben, sondern auch die Rücksicht auf das Wohl seiner Familie opfert, und wenn der Künstler und der Gelehrte dem Wohl des Vaterlandes die Interessen ihres Faches unterordnen. Solche Gefühle kann der Staat nur deswegen erregen, weil sein Bestehen und seine Thätigkeit notwendige Bedingungen sind, um grofse allgemein menschliche Ziele zu erreichen. Dies hat sich schon im Vorhergehenden gezeigt, indem die Untersuchung sowohl der Familie als der freien Kulturgesellschaft zur Hervorhebung von Aufgaben führte, welche nur der Staat lösen konnte. In sofern haben wir schon im Vorhergehenden einen bestimmten Begriff

des Staates vorausgesetzt, den es nun näher zu entwickeln gilt, und zwar so, dafs sowohl der Gegensatz des Staates zu den andern Formen der Gesellschaft als deren enger Zusammenhang seine Begründung finden kann. Eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen Volk und Staat wird in dieser Beziehung nützlich sein.

2. Bei der Besprechung der Familie und der freien Kulturgesellschaft als selbständiger sozialer Lebensformen haben wir davon abgesehen, dafs sie in der Wirklichkeit stets in einem bestimmten geschichtlichen und nationalen Zusammenhang vorkommen. Auf den primitivsten Entwickelungsstufen läfst sich zwischen Familie, Kulturgesellschaft und Staat keine scharfe Grenze ziehen. In der Horde oder im Stamme, so wie diese auf frühen Entwickelungsstufen auftreten, herrschen die Bande des Bluts, und der Fremde, der als Freund behandelt und in die Gesellschaft aufgenommen werden soll, mufs wenigstens symbolisch des gemeinschaftlichen Blutes teilhaft werden. Die primitive Horde ist zugleich eine Kulturgesellschaft, sofern auf dieser Stufe überhaupt von einer Kultur die Rede sein kann. Die Arbeit wird in Gemeinschaftlichkeit ausgeführt, und was man besitzt, das besitzt die Horde gemeinschaftlich. Die ideelle Kultur ist durch den Glauben an die Götter des Stammes repräsentiert. Und die Horde ist endlich ein kleiner Staat, indem sie sich zu gemeinschaftlichem Widerstand gegen äufsre Feinde sammelt, und indem der Familienvater oder der Häuptling auch nach innen die Gewalt ausübt, um die Widerspenstigen zu zügeln. — Es geht hier wie überall, dafs scharfe und deutliche Verschiedenheiten erst während des Laufes der Entwickelung zum Vorschein kommen und sich nicht von Anfang an geltend machen.

Eine Horde ist noch kein Volk, sondern wird dies erst, wenn sich ein mehr bewufstes Gefühl der Gemeinschaftlichkeit entwickelt, als da vorhanden sein kann, wo man sich ebenso schnell in kleine Gruppen zersplittert, wie man sich zur Zeit der Not zu gegenseitigem Beistand sammelt. Eine zusammenhängende Erinnerung und Tradition ist eine Voraussetzung, damit ein Volk entstehe. Durch gemeinsames Schicksal und gemeinsame Arbeit entsteht jedes Gefühl der Gemeinschaft (vgl.

XIII, 3 und andre Orte), auch das Nationalgefühl. Gemeinsames Schicksal und gemeinsame Arbeit werden zunächst dadurch bedingt, daſs alle ihren Wohnsitz in demselben Lande haben. Die Beschaffenheit dieses Landes bedingt die gemeinsame Natur der Arbeit, wie auch die gemeinsamen physischen Geschicke, gemeinsame Stimmungen bezüglich der Natur, gemeinsame Furcht und gemeinsame Freude. Sogar ein Nomadenvolk hat doch seine Plätze, die es von Zeit zu Zeit wieder besucht, so daſs in seinen Erinnerungen Zusammenhang entsteht. Hat es sonst keinen festen Besitz, so hat es doch die Gräber der Vorfahren, an welche es sich geknüpft fühlt, und um welche es wie um ein Zentrum kreist[1]. Es ist gleichgültig, was ursprünglich die Horde zusammengeführt hat, — ob sie durch Abstammung von derselben Familie, oder durch Vereinigung mehrerer kleinerer Horden, oder durch Unterjochung einer schwächeren Horde durch eine stärkere entstanden ist. Die Hauptsache ist, daſs ein derartiges Zusammenleben in Gang kommt, daſs sich unter gemeinsamem Schicksal und gemeinsamer Thätigkeit ein gemeinsames Denk- und Gefühlsleben entwickelt. Gemeinschaftliche Sprache ist oft selbst erst ein Erzeugnis dieses Zusammenlebens, und erst auf höhern Entwickelungsstufen kann diese eine entscheidende Rolle spielen. Die Sprache ist nicht immer das Entscheidende. Das Volk der Schweizer gibt uns ein Beispiel, wie die Grenzen des Nationalgefühls und die der Sprache nicht zusammenzufallen brauchen; die Hauptsache ist, daſs sich ein gemeinsames Bewuſstsein entwickelt, und hierzu bedarf es nur der gemeinsamen Geschichte.

Durch gemeinsames Schicksal und gemeinsame Thätigkeit entwickeln sich die einer Menschengruppe gemeinsamen Gewohnheiten und Sitten. Das Leben gestaltet sich unwillkürlich auf eine gewisse bestimmte Weise und in gewissen b

[1] Vgl. Herodot IV, 127, wo die Skythen den Kampf mit den Persern verweigern, weil sie keine Städte und kein bebautes Land zu verteidigen hätten; sie wollen nur dann kämpfen, wenn die Perser die Gräber ihrer Vorfahren finden und zerstören. — Im ersten Buch Mosis Kap. 23 kauft der sonst als Nomade lebende Abraham einen Acker, um Sara zu begraben.

stimmten Richtungen. Diese unwillkürlich gebildeten Formen wirken dann wieder bestimmend auf die Zukunft, und zwar nicht nur unbewufsterweise, sondern auch wegen eines mehr oder weniger bewufsten Bedürfnisses und Gefühls. Es wird das Bedürfnis gefühlt, unter den nämlichen Verhältnissen die nämliche Handlung auf die nämliche Weise auszuführen. Anbau des Bodens, Jagd und Krieg, Kleidung und Waffen, Eheschliefsung, Erziehung, Götterverehrung, Rache und Genüsse — alles wird nicht so sehr auf die Weise geordnet und ausgeübt, wie man es nach Überlegung zweckmäfsig und vernünftig findet, sondern auf die Weise, wie die Vorfahren es geordnet und ausgeübt haben. Eine Übertretung oder ein Hindernis kann eine ähnliche Leidenschaft erregen, wie die vom Tier gefühlte, wenn es an der Ausführung einer instinktmäfsigen Handlung verhindert wird. Wer neue Sitte einführen will, der wird zum Ärgernis, und ein mit Ärgernis vermischtes Erstaunen ist das Gefühl, mit welchem man die Sitten und Gebräuche andrer Menschengruppen beobachtet. — Es ist — so könnten wir uns ebenfalls ausdrücken — die gemeinsame positive Moralität (siehe I, 2), die im Verein mit den gemeinsamen Erinnerungen eine Menschengruppe zu einem Volke macht.

3. Volles und klares Bewufstsein erlangt das Nationalgefühl erst durch den Zusammenstofs mit und dem Ärgernis an dem Fremden. Es ist ein psychologisches Gesetz, dafs ein mehr oder weniger starker Kontrast erforderlich ist, damit ein Bewufstseinszustand seinen entschieden ausgeprägten Charakter erhalte. Die Geschichte zeigt denn auch, dafs das Nationalgefühl nur hat vereinend wirken können, indem es scheidend wirkte: es hat durch das Bewufstsein der gemeinsamen Eigentümlichkeit vereint, welches vorzüglich durch das gemeinsame Gefühl des Ärgernisses, der Verachtung und der Feindseligkeit gegen das Fremde erweckt wurde.

Anfangs ist etwas mehr als eine ästhetische Antipathie das Wirksame. Alles Fremde und Unbekannte erregt auf primitiven Stufen Furcht oder Hafs, weil es dem Leben, dem Eigentum und der Freiheit Gefahr bringen kann. Jedenfalls setzt man sich der Sicherheit wegen in Verteidigungsstand.

Aber auch wenn die Furcht verschwindet, dauert die Anti
pathie fort. Vom Standpunkt des nationalen Selbstgefühl
aus fällt man ein scharfes Urteil über das Fremde. Es stehe
sich hier zwei ethische Systeme in Fleisch und Blut gegenüber
und eine Vermittelung oder Versöhnung läfst sich nur durc
eine historische Entwickelung erreichen, welche eine Gemein-
schaftlichkeit des Schicksals und der Arbeit mit sich bringt
Ein vieljähriges, ruhiges Zusammenleben ist erforderlich, u
zu entdecken, dafs das Fremde einen eigentümlichen Wer
hat. Es mufs eine Erweiterung der Sympathie und eine Er
weiterung der Vorstellungen vorgehen[1]).

Seine ganze Glut kann das Nationalgefühl nur dann habe
wenn es mit der Stärke und Blindheit des Instinkts auftrit
Dasselbe ist eine mächtige historische Kraft gewesen. Es ha
die Geschichte zu einer grofsen Kriegsgeschichte gemacht, abe
eben weil es den Krieg verursachte, hat es zusammenhalten
und konzentrierend gewirkt. Der Krieg bringt für die ganz
Gruppe die eingreifendsten gemeinsamen Erfahrungen mit sic
Gemeinsame Gefahr und Furcht, gemeinsame Spannung un
Hoffnung, gemeinsame Niederlagen und Siege, dies alles ve
bindet durch den stärksten Kitt. Und hierzu kommt, dafs a
der Stufe des instinktiven Nationalgefühls alles eingesetzt is
der Kampf gilt alle Güter des Lebens auf einmal; wird ma
besiegt, so mufs man bereit sein, die Freiheit, das Eigentu
vielleicht sogar das Leben zu verlieren; ja auch die Gött
verliert man, indem sie von den Göttern der Sieger verdrän
werden. Es gilt Sein oder Nichtsein. — Anders, wenn d
Zeiten der Vertilgungskriege vorüber sind. Der Krieg wi
mit gröfsrer Humanität geführt, und es stehen nicht mehr al
Güter des Lebens auf dem Spiel. Es gibt ein allgeme
menschliches Leben der Gesellschaft, welches über nationa
Verschiedenheiten hinausreicht, und der Gegensatz zwische
unsrer eignen Nationalität und der fremden fällt nicht me
mit dem Gegensatz zwischen gut und böse zusammen. Wi
das Nationalgefühl dann nicht einst seine Rolle als mächti
geschichtliche Triebkraft ausgespielt haben, und wird d

[1]) Vgl. Psychologie S. 212 f. und 378.

ethische Bedeutung, die es gehabt hat, nicht aufhören? Es scheint, als müsse es ihm an hinlänglicher Nahrung fehlen, und als könne es deswegen auch keine hinlängliche Energie bewahren.

4. Das Nationalgefühl hat mit jedem Gefühl, welches sich dem Instinkt nähert, dies gemein, daſs es nicht durch den Wert erzeugt wird, den man an und für sich demjenigen beilegen kann, an das es geknüpft ist. Wir lieben unser Land und unser Volk, nicht weil wir sie für die besten, schönsten, reichsten und begabtesten halten, sondern vor allen Dingen, weil sie *unser* Land und *unser* Volk sind. Es ist eine rein subjektive Wertschätzung, keine objektive, die im Nationalgefühl angestellt wird. Auf naive Weise gibt dies sich in den Superlativen Ausdruck, mit welchen wir das von uns Geliebte ausstatten; diese Superlative drücken die Innigkeit und Stärke des Gefühls, nicht aber das Ergebnis einer objektiven Untersuchung aus. Wir können sogar sehr wohl eingestehen, daſs andre Länder und Völker gröſsre objektive Vortrefflichkeit besitzen; sie leiden jedoch stets an dem Mangel, daſs sie nicht *unser* Land und *unser* Volk sind. Es geht hier wie mit der Selbsterhaltung: wir erhalten das Leben zunächst, weil es *unser* Leben ist, nicht weil wir es untersucht und als ein vorzügliches Leben befunden haben. Auf diesem halb unbewuſsten, instinktmäſsigen Charakter des Nationalgefühls beruht es, daſs dasselbe sich bewahren läſst, wenn der Horizont auch erweitert wird und die Antipathie gegen das Fremde verschwindet. Mit dem scharfen Kontrast zum Fremden fällt nicht notwendigerweise das innige Gefühl für das Heimische weg. Und nur am Heimischen haben wir eine feste Zuflucht und eine Grundlage, von welcher aus wir uns in der Welt orientieren können.

Die fortschreitende Kultur vermehrt allerdings die Einheit und Gemeinsamkeit des Menschengeschlechts, öffnet aber auch den Blick für die eigentümlichen Nüancen und Verschiedenheiten. Jedes Volk nimmt das Leben auf seine Weise, und hierdurch bietet das Leben demjenigen, welcher dasselbe mit sympathischem Verständnis betrachtet, gröſsern Reichtum und gröſsre Mannigfaltigkeit. Der Barbar tritt das Fremde unter die Füſse, weil er es nicht versteht, und droht jetzt

noch den nationalen Eigentümlichkeiten Gefahr, so komm
dies vielmehr daher, dafs es noch zu viel Barbarei, als da
es zu viel Kultur in der Welt gibt. Die eine Nation ha
noch nicht recht eingesehen, wie notwendig es ist, dafs auc
die andre existiert. Die fortschreitende Kultur öffnet sowol
den Blick für die Eigentümlichkeiten der verschiednen Völke
als sie dem einzelnen Volk bessere Gelegenheit gibt, seine
Beitrag zur gemeinsamen Entwickelung zu leisten.

Ebenso wie die Familie und die freie Kulturgesellscha
natürliche Mitglieder zwischen dem Individuum und de
Staate sind, ebenso sind die verschiednen Nationalitäten Mitte
glieder zwischen den einzelnen Individuen und der ganze
Gattung. Das allgemein Menschliche wird hierdurch nicht a
seiner Entwickelung verhindert: es wird im Gegenteil reich
und mannigfaltiger werden.

5. Der Staat ist das organisierte Volk. Der Staat set
eine derartige Organisation voraus, dafs das Volk nach aufse
als Einheit auftreten kann, und dafs auch die Leitung un
Ordnung seiner innern Angelegenheiten eine gewisse Einhe
darbieten. Es läfst sich kein bestimmter Punkt angeben, a
welchem der Staat entstehen sollte. Schon die Familie un
die Horde können eine gewisse Ordnung besitzen, so dafs s
sowohl äufsern Angriffen Widerstand entgegensetzen als d
Verhältnis zwischen ihren Mitgliedern ordnen. Eine grof
Familie ist schon ein kleiner Staat.

Durch die festere Organisation, die der Staat voraussetz
gewinnt das Volk denselben Vorteil, den der tierische Organi
mus durch den Besitz eines Nervensystems gewinnt. In d
Pflanze wird ein üppiges, organisches Leben geführt; der Sto
wechsel, das Wachstum und die Fortpflanzung gehen n
grofser Energie vor. Aber nur wenn ein Nervensystem d
Teile des Organismus verbindet, kann dieser der Aufsenw
gegenüber aktiv und mit gesammelter Kraft auftreten, sei
Thätigkeit auf bestimmte Punkte richten und sich durch d
Rücksicht auf etwas, das weit über die unmittelbaren Um
gebungen hinaus liegt, bestimmen lassen[1]). Ohne Staat

[1]) Psychologie S. 45 f.

organisation führt das Volk ein Pflanzenleben. Es kann sich eine gewisse Kultur entwickeln; materielle Thätigkeit, Denk- und Gefühlsleben können sich bis zu einem gewissen Grade entfalten; das Ganze trägt aber den Charakter des Zufalls und der Zerstreuung. Eine weitergehende Entwickelung ist durch die Konzentration und den festen Zusammenhang alles dessen, was zum Volk gehört, bedingt. Im Kampf ums Dasein wird eine solche Konzentration von gröfster Bedeutung. Ein Reich, das mit sich selbst zerfallen ist, kann nicht bestehen. Der Krieg ist deshalb zu allen Zeiten eine Ursache festerer Organisation gewesen. Nur auf der elementarsten Stufe ist indes die Konzentration äufsrer Gefahr gegenüber die herrschende Rücksicht. Diejenige Organisation, welche anfänglich hergestellt ward, um äufserm Widerstand entgegenzutreten, wird natürlich angewandt, um alle vom Leben des Volks umfafsten Interessen und Zwecke zu fördern und zu schützen.

Schon auf den primitiven Entwickelungsstufen gibt es etwas, das stärker ist als die blofse Gewalt, und das diese in seine Dienste nimmt. Dies sind die ungeschriebnen Gesetze, die in den Gewohnheiten des Volkes enthalten sind. (Vgl. 2.) Die Organisation der Verhältnisse des Volks kann nie durch Machtgebote allein geschehen. Sogar die Gewalthaber sind in ihrem Innern mehr oder weniger von Furcht oder Ehrfurcht vor dem Überlieferten erfüllt. Kein Gewalthaber steht dermafsen über seinem Zeitalter, dafs er keine Vorbilder und Präzedenzien hätte, denen er folgte. Solche Vorbilder und Präzedenzien bieten uns die primitive Form des Rechts.

Wir haben also im Begriff des Staates verschiedne Momente. Die Gewalt ist das letzte Mittel und Fundament des Staates; das Recht ist diejenige Norm, welche die Anwendung der Gewalt bestimmt; und die Kultur ist der Zweck, dem die vom Recht geleitete Anwendung der Gewalt dienen soll. Und bei allen diesen Momenten wird noch die Frage nach der ethischen Bedeutung des Staates aufzuwerfen sein.

XXXVII.

DAS RECHT UND DIE MORAL.

1. Wenn das Recht nur aus denjenigen Gewohnheit und Überlieferungen besteht, welche das Leben unwillkürli beherrschen, so macht der Gegensatz zwischen Moral u Recht sich nicht geltend[1]). Unter dem Recht verstehen v auf unserm modernen Standpunkt den Inbegriff der in b stimmten Kundgebungen ausgesprochnen Regeln für die A wendung der Gewalt, während wir unter der Moral dasjeni verstehen, was uns in unserm Innern vom Gewissen kun gethan wird. Ein solcher scharfer Gegensatz zwischen eine Äufsern und einem Innern, zwischen äufsrer Gewalt u innerem Gefühl ist jedoch erst die Frucht eines langen Ei wickelungsganges. Ursprünglich gibt es keinen Unterschi zwischen Gewohnheit, Überlieferung, Recht, Moral und Religio Es macht sich das Bedürfnis geltend, gleiche Fälle auf gleic Weise zu behandeln. Dafs etwas schon einmal auf eine g wisse Weise geschehen ist, gibt Grund genug, dafs es au das nächste Mal auf dieselbe Weise geschieht. Wie schon b merkt, herrscht hier keine rein unbewufste Gewohnheit. dem Bedürfnis, die einmal gebahnten Wege zu betreten, wir auch die Ehrfurcht vor der Vergangenheit und vor den dunke Mächten, von welchen die herrschenden Sitten und Übe lieferungen hergeleitet werden[2]). Deren erster Ursprung ve

---

[1]) Ich bediene mich hier des Ausdrucks „Moral", um die praktisc Ethik zu bezeichnen. Bei dem Worte „Ethik" denkt man leicht ausschlie lich an eine theoretische Lehre.

[2]) Vgl. die vorzügliche Entwickelung des Begriffs der Sitte in Iherin Der Zweck im Recht. II, S. 19—41.

birgt sich im Unbekannten; deswegen erhalten sie einen geheimnisvollen Charakter. Und da sie die Summe der von den Vorfahren in den verschiednen Verhältnissen des Lebens gemachten Erfahrungen enthalten, geben sie oft eine bessere Richtschnur ab, als die begrenztere Einsicht eines einzigen Individuums.

Wenn diese ungeschriebnen Gesetze aufgezeichnet und kundgemacht werden, so tritt die Staatsgewalt bestimmter als Handhaberin und Wahrnehmerin der Gesetze auf, und diese erhalten nun den Charakter ausdrücklicher Willenskundgebungen. Das Recht ist nun nicht blofs ein Inbegriff der unwillkürlichen Normen des Volks, sondern auch der Wille der herrschenden Gewalt. Im Gegensatz zur Staatsgewalt stehen die einzelnen Individuen mit ihrer persönlichen Überzeugung, und hier kann es dann zu einem Konflikt des Rechts mit der Moral kommen. Diese sind nicht mehr durch Überlieferung vereint, sondern was das Recht gebietet oder erlaubt, das verbietet vielleicht die Moral, und was diese gebietet, das verbietet vielleicht das Recht. Es kann hier ein Konflikt entstehen, der oft einen tragischen Ausgang nimmt. Die Gesellschaft mufs ihre Rechtsorganisation wahren, und das Individuum mufs seine Überzeugung wahren, mufs „Gott mehr gehorchen denn den Menschen“ [1]). Dem Einzelnen ist hier nichts andres übrig, als

[1]) Vgl. Platons Apologie. Kap. 17. — Apostelgeschichte IV, 19; V, 29. — Die Juristen mögen sich nicht gern die Möglichkeit denken, dafs der Einzelne dem „Recht“ gegenüber ethisches Recht haben könne. Selbst A. S. Örsted sagt: „Jeder ist verpflichtet, seine private Meinung derjenigen, welche dem Gesetze zu Grunde liegt, unterzuordnen. Allenfalls mufs er von jeder öffentlichen Behörde als hierzu verpflichtet betrachtet werden.“ (Om de förste Grundsätninger for Straffelovgivningen. [Die ersten Grundsätze der Strafgesetzgebung] — Eunomia II, S. 202.) — Im dänischen bürgerlichen Strafgesetz § 42 ist die Rede von „der unrichtigen Meinung, dafs die durch das Gesetz verbotne Handlung nach dem Gebote des Gewissens oder der Religion erlaubt oder sogar befohlen sei“, und es scheint also, als ob es festgestellt würde, dafs das Unrecht immer auf Seiten des Einzelnen sein müsse. Da ist Örsted denn doch vorsichtiger, indem er nur behauptet, die öffentliche Behörde müsse die Sache mit Notwendigkeit auf diese Weise betrachten. Die Verfasser des Gesetzes scheinen die Absicht gehabt zu haben, die Möglichkeit eines Konfliktes zu verhüllen. Diese Möglichkeit ist aber stets vorhanden, sobald überhaupt zwischen Recht und Moral unterschieden werden kann.

von der jetzigen Rechtsorganisation an die auf einer besser Grundlage erbaute Rechtsorganisation der Zukunft zu appelliere — Dergleichen Konflikte dürfen aber nicht für die Feststellung des Verhältnisses zwischen Recht und Moral im ganze entscheidend sein. Recht und Moral haben sich geschichtli aus einer gemeinschaftlichen Wurzel entwickelt, und nur Ausnahmefällen werden sie einander ganz fremd.

2. Wenn die primitive Entwickelungsstufe, auf welcher d Unterschied zwischen Recht und Moral noch nicht hervortri verlassen wird, und wenn das Recht als ein besondres Gebi für sich entwickelt wird, so gibt es vorzüglich vier Punkt an welchen dasselbe als von der Moral verschieden erschein es stützt sich auf äufsern Zwang; es betrifft nur die äufs Handlung; es ist mehr universell; es ist mehr elementar.

a) Eine moralische Handlung mufs aus dem innern Gefühl und Willen des Handelnden selbst entsprungen sein. D rechtliche Handlung läfst sich aber durch äufsre Gewalt e zwingen, einerlei ob die Gesinnung des Handelnden mit de selben übereinstimme oder nicht. Die Möglichkeit de Zwanges ist das äufsre Merkmal des Rechts. Die Recht organisation gibt sich durch physische Gewalt kund, währe die moralische Weltordnung eine innere ist. Die Sankti ist beim Recht eine äufsre, bei der Moral eine inne (Vgl. IV, 5—6.)

b) Hiermit steht es in engem Zusammenhang, dafs d Recht nur äufsre Handlung fordert. Um die Gesinnu und den Willen kümmert es sich nicht; diese kann es nic treffen. Für die rein ethische Wertschätzung dagegen ka die äufsre Handlung im Vergleich mit den Motiven, du welche dieselbe erzeugt ward, oft von verschwindender B deutung werden. Diese Motive können höchst bedenklich Art sein, wenngleich die Handlung an und für sich nicht ve derblich ist; und sie können Anerkennung verdienen, wen gleich die äufsre Handlung verwerflich ist.

c) Deswegen kann das Recht auch nur solche Verhä nisse betreffen, in welchen von allen Menschen da selbe verlangt werden kann. Die grofsen individuell Verschiedenheiten treten mehr in der Gesinnung und d

Motiven als in den äufsern Handlungen hervor. Menschen desselben Volks sind sich mehr wegen ihres Betragens als wegen ihres Gedankenganges ähnlich. Die Handlung ist nicht so individuell wie die Gesinnung.

d) Und was auf diese Weise von allen gefordert werden kann und gefordert werden mufs, und was gethan werden kann, einerlei aus welchen Motiven, und was deshalb auch durch Gewalt zu erzwingen ist, — das können nur gewisse elementare ethische Handlungen sein, d. h. solche Handlungen, welche auf die Erhaltung der allernotwendigsten Bedingungen menschlichen Beisammenlebens ausgehen. Das Recht zielt stets auf ein Minimum ab, oder sollte stets auf ein solches abzielen. Dies liegt schon darin, dafs der Zwang immer ein Übel ist und deshalb kraft des Wohlfahrtsprinzips auf das möglichst Wenige, auf das Unentbehrlichste zu beschränken ist. Das Recht soll durch seine strengen Bestimmungen diejenigen Grenzen feststellen, unter welche das Handeln des Menschen nicht sinken darf, über welche es sich aber so hoch erheben darf, wie es vermag.

3. Die Rechtsorganisation ist eine von den Menschen teils unwillkürlich, teils willkürlich hergestellte Naturorganisation. Obschon von der ethischen Ordnung verschieden, wirkt sie doch als Vorbereitung und Grundlage letzterer. Sie übt eine teils indirekte, teils direkte Erziehung aus. Indirekt wirkt sie, indem sie alle Versuche unterdrückt, sich über die notwendigen Bedingungen menschlichen Beisammenlebens hinwegzusetzen. Hierdurch werden die diesen Bedingungen widerstreitenden Tendenzen allmählich gehemmt. Direkt erzieht sie, indem sie einen festen Rahmen abgibt, innerhalb dessen sich die freien Kräfte sorglos regen können. Sie bedingt ein Gefühl der Sicherheit und der Beständigkeit, ohne welches jedes höhere Trachten unmöglich wird.

Der Zusammenhang zwischen Recht und Moral ist hiermit aber noch lange nicht erschöpft. Die Aufgabe, das Recht durch die Gewalt zu handhaben, fällt natürlich denjenigen zu, welche über die gesammelte, konzentrierte Gewalt des Staates verfügen. Die ethische Berechtigung und Notwendigkeit dieser Anwendung der Gewalt beruhen darauf, dafs das Wohl des

Ganzen höher steht als die Gelüste des Einzelnen. Dies ist eine Voraussetzung, die jeder Ethik gilt, welche nicht dem Standpunkt des Augenblicks oder dem individualistischen Standpunkt huldigt. Es ist eine ethische Aufgabe, diejenigen Grundbedingungen zu verteidigen, ohne welche das Leben der Gesellschaft nicht bestehen und sich entwickeln kann. Soll ein Leben der Gesellschaft ermöglicht werden, so mufs dem Drange der einzelnen Individuen, sich im Dasein zu breiten, notwendigerweise eine Schranke gesetzt werden. — Nicht nur seiner Wirkungen wegen, sondern auch wegen der Voraussetzung, auf welche das durch Gewalt gewahrte Recht baut, erhält dieses also einen ethischen Charakter.

Trotz der fortwährenden Möglichkeit eines Konflikts des Rechts mit der Moral ist das Recht doch stets ethisch bedingt und die Rechtsorganisation ein Teil der ethischen Ordnung. Eben dies verleiht einem solchen Konflikt seinen tragischen Charakter. Er ist ein Zusammenstofs zwischen ethischen Gewalten, oder besser: zwischen Gewalten, die jede für sich auf ethische Autorität Anspruch machen müssen — denn wenn ein Zusammenstofs stattfindet, mufs einer der Teile seinen ethischen Charakter verloren haben. Welcher derselben im einzelnen Falle seine Autorität verscherzt hat, das ist gerade die grofse Frage. Ist es mein Gewissen, das nur ein Hirngespinst wäre, wenn es einem bestehenden Recht widerstritte, oder ist das Gebot des Gesetzes, wenn es der klaren Aussage meines Gewissens widerstreitet, nur eine willkürliche und unverantwortliche Forderung? Die letzte Entscheidung wird in allen Fällen dem Gewissen des Einzelnen anheimkommen; denn das Gewissen richtet alles, auch sich selbst (IV, [illegible] 3). Wähle ich also die Unterwerfung unter das positive Recht, so mufs ich dies vor meinem Gewissen ebensowohl verantworten können, als wenn ich die Übertretung des positiven Rechts wähle.

Goos, dessen Entwickelung des Verhältnisses zwischen Recht und Moral mir sehr lehrreich gewesen ist, spricht aus [1]), dafs das positive Recht nur dann seine ethische Berechtigung

[1]) Almindelig Retslære. (Allgemeine Rechtslehre) I, S. 47.

verscherzen würde, „wenn eine unter dem Namen des Rechts herrschende Despotie eine solche Höhe erreichte, daſs vom Standpunkt der Sittlichkeit aus gesagt werden könnte, besser sei kein Recht als ein solches Recht“. Dem Unrecht des Rechts der Moral gegenüber scheint die Grenze hier jedoch zu eng abgesteckt zu sein. Nicht nur da, wo die Despotie, sondern auch da, wo die Trägheit im Namen des Rechts herrscht, kann eine positive gesetzliche Bestimmung ihren ethischen Charakter verlieren. Ein positives Gesetz kann einer von dem ethischen Gesetz verlangten Ordnung ein Hindernis darbieten, und es ist nicht gesagt, daſs die Befriedigung der ethischen Forderung warten kann, bis das geltende Recht auf dem vom Gesetze vorgeschriebnen Wege von einer bessern Ordnung abgelöst wird. In jeder förderlichen Reformation und Revolution geschieht ein ethischer Durchbruch, der die Schranken des positiven Gesetzes sprengt. Unter gewöhnlichen Verhältnissen können die ethischen Forderungen auf stille und ruhige Weise in die Formen des positiven Rechts hinüberflieſsen; es kann aber so viel ethische Spannkraft angesammelt sein, daſs ein plötzlicher Durchbruch notwendig wird. Also nicht nur, wenn das positive Recht sehr niedrig steht, sondern auch, wenn die ethische Forderung sehr hoch steht, wird ein Konflikt eintreten, und zwar als eine ethische Notwendigkeit.

4. Wie bestimmt sich der Unterschied zwischen Recht und Moral geltend macht, wenn eine höhere Entwickelungsstufe erreicht ist, läſst sich daraus ersehen, daſs man gerade von einem ernstlichen ethischen Standpunkt aus hat behaupten wollen, das Recht und die Moral hätten gar keine gemeinschaftliche Wurzel, und das Recht trage keinen ethischen Charakter. Kant und Fichte faſsten das Recht als eine rein äuſsre Organisation auf, die notwendigerweise vorhanden sein müſste, wenn selbständige Wesen zusammen leben sollten. Die Freiheit der einen Person müsse dergestalt beschränkt werden, daſs die gleich groſse Freiheit der andern Person möglich werde. Aber das Recht stelle nur eine äuſsre Ordnung fest, verbiete faktische Übergriffe mit Bezug auf die Freiheit andrer Menschen. Die Beobachtung dieser Schranken habe keine ethische Bedeutung, da dieselbe nur vermittelst rein

Ganzen höher steht als die Gelüste des Einzelnen. Dies ist eine Voraussetzung, die jeder Ethik gilt, welche nicht dem Standpunkt des Augenblicks oder dem individualistischen Standpunkt huldigt. Es ist eine ethische Aufgabe, diejenigen Grundbedingungen zu verteidigen, ohne welche das Leben der Gesellschaft nicht bestehen und sich entwickeln kann. Soll ein Leben der Gesellschaft ermöglicht werden, so mufs dem Drange der einzelnen Individuen, sich im Dasein zu breiten, notwendigerweise eine Schranke gesetzt werden. — Nicht nur seiner Wirkungen wegen, sondern auch wegen der Voraussetzung, auf welche das durch Gewalt gewahrte Recht baut, erhält dieses also einen ethischen Charakter.

Trotz der fortwährenden Möglichkeit eines Konflikts des Rechts mit der Moral ist das Recht doch stets ethisch bedingt und die Rechtsorganisation ein Teil der ethischen Ordnung. Eben dies verleiht einem solchen Konflikt seinen tragischen Charakter. Er ist ein Zusammenstofs zwischen ethischen Gewalten, oder besser: zwischen Gewalten, die jede für sich auf ethische Autorität Anspruch machen müssen — denn wenn ein Zusammenstofs stattfindet, mufs einer der Teile seinen ethischen Charakter verloren haben. Welcher derselben im einzelnen Falle seine Autorität verscherzt hat, das ist gerade die grofse Frage. Ist es mein Gewissen, das nur ein Hirngespinst wäre, wenn es einem bestehenden Recht widerstritte, oder ist das Gebot des Gesetzes, wenn es der klaren Aussage meines Gewissens widerstreitet, nur eine willkürliche und unverantwortliche Forderung? Die letzte Entscheidung wird in allen Fällen dem Gewissen des Einzelnen anheimkommen; denn das Gewissen richtet alles, auch sich selbst (IV, 3). Wähle ich also die Unterwerfung unter das positive Recht, so mufs ich dies vor meinem Gewissen ebensowohl verantworten können, als wenn ich die Übertretung des positiven Rechts wähle.

Goos, dessen Entwickelung des Verhältnisses zwischen Recht und Moral mir sehr lehrreich gewesen ist, spricht aus[1]), dafs das positive Recht nur dann seine ethische Berechtigung

---

[1]) Almindelig Retslære. (Allgemeine Rechtslehre) I, S. 47.

verscherzen würde, „wenn eine unter dem Namen des Rechts herrschende Despotie eine solche Höhe erreichte, daſs vom Standpunkt der Sittlichkeit aus gesagt werden könnte, besser sei kein Recht als ein solches Recht". Dem Unrecht des Rechts der Moral gegenüber scheint die Grenze hier jedoch zu eng abgesteckt zu sein. Nicht nur da, wo die Despotie, sondern auch da, wo die Trägheit im Namen des Rechts herrscht, kann eine positive gesetzliche Bestimmung ihren ethischen Charakter verlieren. Ein positives Gesetz kann einer von dem ethischen Gesetz verlangten Ordnung ein Hindernis darbieten, und es ist nicht gesagt, daſs die Befriedigung der ethischen Forderung warten kann, bis das geltende Recht auf dem vom Gesetze vorgeschriebnen Wege von einer bessern Ordnung abgelöst wird. In jeder förderlichen Reformation und Revolution geschieht ein ethischer Durchbruch, der die Schranken des positiven Gesetzes sprengt. Unter gewöhnlichen Verhältnissen können die ethischen Forderungen auf stille und ruhige Weise in die Formen des positiven Rechts hinüberflieſsen; es kann aber so viel ethische Spannkraft angesammelt sein, daſs ein plötzlicher Durchbruch notwendig wird. Also nicht nur, wenn das positive Recht sehr niedrig steht, sondern auch, wenn die ethische Forderung sehr hoch steht, wird ein Konflikt eintreten, und zwar als eine ethische Notwendigkeit.

4. Wie bestimmt sich der Unterschied zwischen Recht und Moral geltend macht, wenn eine höhere Entwickelungsstufe erreicht ist, läſst sich daraus ersehen, daſs man gerade von einem ernstlichen ethischen Standpunkt aus hat behaupten wollen, das Recht und die Moral hätten gar keine gemeinschaftliche Wurzel, und das Recht trage keinen ethischen Charakter. Kant und Fichte faſsten das Recht als eine rein äuſsre Organisation auf, die notwendigerweise vorhanden sein müſste, wenn selbständige Wesen zusammen leben sollten. Die Freiheit der einen Person müsse dergestalt beschränkt werden, daſs die gleich groſse Freiheit der andern Person möglich werde. Aber das Recht stelle nur eine äuſsre Ordnung fest, verbiete faktische Übergriffe mit Bezug auf die Freiheit andrer Menschen. Die Beobachtung dieser Schranken habe keine ethische Bedeutung, da dieselbe nur vermittelst rein

egoistischer Motive erzielt werden könne. Das Recht fordre nur Legalität, äufsres Übereinstimmen mit den für das Zusammenleben mehrerer Personen gültigen Regeln. Die Ethik fordre aber Moralität, den innern Anschlufs an die erkannte Pflicht. Ebensowenig wie der gute Wille etwas auf dem Gebiete des Rechts zu thun habe, ebensowenig habe die Legalität als solche ethische Bedeutung.

Fichte hat den charakteristischsten Versuch gemacht, die Rechtslehre als eine selbständige, von der Ethik durchaus unabhängige Wissenschaft zu begründen. Das Prinzip des Rechts setze, seiner Meinung nach, nur den Entschlufs eines Individuums voraus, mit andern Individuen zusammenleben zu wollen. Weshalb das Individuum diesen Entschlufs fasse, ob aus ethischen oder aus egoistischen Gründen, das gehe die Rechtslehre nichts an. Wer nicht mit andern Individuen zusammenleben wolle, mit dem habe die Rechtslehre nichts zu schaffen; keins deren Argumente sei für ihn gültig. Liege aber ein Entschlufs genannten Inhalts vor, so zeige die Rechtslehre, dafs dieser sich nur dann durchführen lasse, wenn das Individuum willig sei, seine Freiheit zu beschränken. Habe man A gesagt, müsse man auch B sagen, und wolle man nicht B sagen, so dürfe man auch nicht A sagen: wer seine Freiheit nicht beschränken wolle, der könne nicht mit andern Individuen zusammenleben. Wir würden also zum Recht kommen, ohne auf irgend eine Weise die Moral vorauszusetzen. — Hierzu komme aber noch, dafs Moral und Recht einander widerstreiten könnten. Das moralische Gesetz verbiete mir, dem Armen sein letztes Lämmlein zu nehmen, wenn er mir seine Schuld nicht bezahlen könne; das juristische Gesetz erlaube mir dies. Wie könne eine solche Erlaubnis ethische Begründung finden? Aus einer gemeinschaftlichen Voraussetzung könnten nicht zwei einander so widerstreitende Folgerungen entspringen[1]).

---

[1]) J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts. Jena und Leipzig 1796. Einleitung § 2 und Erstes Hauptstück § 4. — Vor Fichte hatte Anselm Feuerbach eine ähnliche Theorie ausgesprochen, indes nicht in so durchgeführter Form.

Hierauf mufs erstens erwidert werden, dafs die Rechtsorganisation sehr wohl ethische Bedeutung haben kann, obschon sie durch äufsern Zwang gehandhabt wird, und obgleich das Individuum schon aus rein egoistischen Motiven zu deren Anerkennung bewogen wird. Wenn das Recht die elementarsten ethischen Forderungen wahrt, so ist es kein Wunder, dafs dasselbe etwas feststellt, das man auch von ganz andern Standpunkten als dem ethischen als notwendig erkennen kann. Sicherheit, Ordnung und feste Organisation können sehr wohl, weil sie egoistische Bedürfnisse sind, darum auch ethische Bedürfnisse sein. Sie erhalten ethischen Wert durch das, was sich auf ihnen als Grundlage entfalten kann, und sie entspringen aus dem Wohlfahrtsprinzip, wie alle ethischen Forderungen.

Was ferner die Möglichkeit eines Konflikts betrifft, so liegt nichts Sonderbares darin, dafs ein solcher entstehen kann, da die rein elementaren ethischen Forderungen notwendigerweise geräumiger und niedriger sein müssen, als die höhern Forderungen, die sich nicht durch äufsre Gewalt handhaben lassen. Meine Pflicht setzt meiner Handlungsfreiheit engere Grenzen als mein juristisches Recht. Das Recht ist, wie oben (2) bemerkt, mehr universell als die Pflicht, und die ethische Berechtigung (vgl. VIII, 1) fällt nicht mit der juristischen Berechtigung zusammen. Bleibe ich auf dem juristischen Standpunkte stehen, und schiebe ich die strengern ethischen Forderungen beiseite, so ist es kein Wunder, dafs ein Konflikt entsteht. — Dafs der niedere Kreis von Rechten existieren mufs, wird dadurch bedingt, dafs sonst gröfsre Übelstände eintreten würden, als diejenigen, welche Folgen eines Konflikts des Rechts mit der Moral sind. Der Gläubiger kann sich zu einem unmenschlichen Betragen gegen den Schuldner das Gesetz zu nutze machen; wenn hier aber keine harten Bestimmungen gölten, würde Leichtsinn beim Leihen und Verzehren erzeugt, da man sich darauf verlassen könnte, stets etwas übrig zu behalten. Die Versuchung zu einem solchen unethischen Betragen würde für den Schuldner weit gröfser sein, als die Versuchung für den Gläubiger, sein juristisches Recht auf unmenschliche Weise zu gebrauchen. Natürlich dürfen die

Bestimmungen nicht härter sein, als streng notwendig, und es ist wohl keine Frage, dafs die Humanität hier wie an so vielen andern Punkten noch grofse Fortschritte zu machen hat.

Allerdings zählt das Recht nur auf Legalität, auf äufsres Übereinstimmen mit den gültigen Gesetzen. Aber keine rechtlich organisierte Gesellschaft kann in der Wirklichkeit bestehen, wenn keine andern Motive als nur rein egoistische zum Gehorsam gegen die Rechtsorganisation bewegen. Soll die Rechtsorganisation etwas mehr sein als ein organisierter Kriegszustand, so mufs sie ihre Grundlage in etwas anderm als dem blofsen Eigeninteresse haben[1]). Und dies wird sie erhalten, wenn sie ihrem Zweck entspricht, die Entwickelung des Lebens in den verschiednen Richtungen zu schützen und zu schirmen. Die Menschen werden dann zur Rechtsorganisation als zur Bedingung der gröfsten Güter emporblicken. Dieselbe wird ihnen nicht nur Furcht und Abhängigkeitsgefühl, sondern auch Dankbarkeit und Bewunderung einflöfsen. Sie werden in derselben einen Rahmen erblicken, innerhalb dessen alles, was sie wünschen und erstreben, sich sicher entwickeln kann, und selbst wenn sie die Notwendigkeit einsehen, die Organisation zu kritisieren und zu ändern, ja vielleicht sogar durchaus mit der Bahn, welche dieselbe eingeschlagen hat, zu brechen, so geschieht dies, um sie besser zu befähigen, ihre Aufgabe in der ethischen Welt auszuführen.

Es kann mitunter gerade eine ethische Pflicht sein, das Recht, welches man nach der geltenden Organisation besitzt, auf rücksichtslose Weise zu gebrauchen, um hierdurch deren Gültigkeit und rechtes Verständnis zu wahren und die Achtung vor der Freiheit und Selbständigkeit der einzelnen Individuen zu fördern. Der Kampf ums Recht ist Kampf um eines der wichtigsten Güter des menschlichen Lebens, obschon Ihering[2]) zu weit geht, wenn er behauptet, unter den beiden Geboten: thue kein Unrecht! und: dulde kein Unrecht! sei letzteres das wichtigere. Es bezeichnete einen grofsen ethischen Fortschritt, als der Satz zum erstenmale aufgestellt wurde, es

[1]) Vgl.: Die Grundlage der humanen Ethik. S. 38 f.

[2]) Der Kampf ums Recht.

sei besser, Unrecht leiden, denn Unrecht thun (siehe XII, 2). Iherings Behauptung ist nur dann richtig, wenn man sich aus Bequemlichkeit oder Gleichgültigkeit das Unrecht gefallen läfst, oder wenn man den Blick für die praktische Bedeutung des Rechts für das menschliche Leben verloren hat.

5. In der Entwickelungsgeschichte des Rechts sind besonders zwei Hauptpunkte von Interesse in ethischer Beziehung. Der eine betrifft die Autorität, welche das Recht feststellt und handhabt, der andre das Subjekt, welches das Recht besitzt, oder welches die Forderung des Rechts befriedigen soll.

a) Solange das Recht noch nicht von Gewohnheit und Sitte ausgesondert wird, sondern in enger Verbindung mit Moral und Religion in denselben enthalten ist, solange läfst es sich nicht in klare und bestimmte Satzungen fassen. Die Willkür und der Zufall haben freien Zutritt. Es ist daher ein grofser Fortschritt, wenn die in der Gesellschaft herrschende Gewalt bestimmte Satzungen als Norm ihres Auftretens anerkennt. Die Gewalt unterstellt sich hierdurch einem höhern Gesetz und läfst sich nun danach schätzen, wie sie dieses Gesetz befriedigt. Sie läfst sich mit einem von ihr selbst anerkannten Mafse messen. Dies ist ein wichtiger Wendepunkt in der Geschichte der Autoritäten[1]). Auf die Dauer werden die Inkonsequenzen der Gewalt auf deren eignes Haupt zurückfallen. Auch wenn sie das Recht nur als eine Art Vermummung genommen hat, so hat sie hierdurch einen gefährlichen Feind herausgefordert. Sie hat die Kritik herausgefordert und wird diese nicht hemmen können, ohne jedes frei denkende Bewufstsein systematisch zu vernichten. Dafs sie dies nicht vermag, zeigt sich dadurch, dafs sie sich gewöhnlich — wenn auch durch noch so viele Verdrehungen und Winkelzüge — den Anschein einer rechtlichen Begründung ihres Betragens zu verschaffen sucht. Hat die Kritik erst mit einem Punkte angefangen, so geht sie bald weiter. Sie beschränkt sich nicht auf eine Prüfung des Übereinstimmens der einzelnen Gewaltanwendung mit dem Recht, welches die Gewalt selbst als gültig anerkannt hat, sondern sie richtet

---

[1]) Die Grundlage der humanen Ethik. S. 69.

sich auf dieses Recht selbst und verlangt die Abschaffung der in ihm enthaltenen Ungleichheiten und Mifsstände. Schon durch die öffentliche Kritik und Debatte erhalten die Gedanken und Gefühle des Volks auf die Festsetzung und Anwendung des Rechts Einflufs. Die Gewalthaber selbst werden sich diesem Einflusse nicht auf die Dauer entziehen können; in ihrem eignen Bewufstsein werden sich diese Gedanken und Gefühle bis zu einem gewissen Grade geltend machen, ebenso wie schon auf dem Standpunkte des Gewohnheitsrechts die Gewalthaber die Macht der Überlieferung fühlen (XXXVI, 5). — Man hat sogar diejenige Verfassung als die wahre freie gepriesen, nach welcher die endliche Entscheidung der Sachen allerdings dem absoluten Monarchen überlassen sein sollte, sonst aber unbedingte Diskussionsfreiheit herrschte, so dafs eine Kontrolle von allen über alle ausgeübt würde. Der Monarch sollte dann nur dasjenige festsetzen, was sich als Frucht der allseitigen Debatte im Gemüte des Volks entwickelt hätte[1]). Hier ist die Entfernung zwischen der Debatte und der Entscheidung aber noch zu grofs, und es wird nicht verbürgt, dafs diese wirklich möglichst eng mit jener verbunden werde. Das Recht erlangt daher noch nicht den innigen Zusammenhang mit dem Volksbewufstsein, welcher für dessen sichres Bestehen notwendig ist. Dies geschieht nur, wenn das Volk politische Freiheit hat, und somit direkten Einflufs auf die Festsetzung des Rechts durch die Gesetzgebung. Nur hierdurch wird es auch ermöglicht, dafs die Sonderinteressen der Gewalthaber den gemeinsamen Interessen der Gesellschaft immer mehr untergeordnet werden können. — Das lebhafte Rechtsgefühl des Volkes ist aber doch stets — wie man sich die Verfassung auch denken möge — die letzte

[1]) Vgl. F. C. Sibbern: Dikaiosyne. Kjöbenhavn 1843. — Ähnlicherweise sollte dem Kardinal Newman zufolge (Apologia pro vita sua. 1864. S. 271 f.) selbst der unfehlbare Papst nur die Aufgabe haben, zu „definieren", was die Kirche schon vorher glaubt. Er sollte nur das Ergebnis der Glaubensentwickelung der Kirche feststellen. Die Katholiken, sagt Newman, glauben nicht an die unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria, weil sie vom Papste festgesetzt wurde, sondern sie wurde vom Papste festgesetzt, weil die Katholiken an sie glaubten!

Schutzwehr der Rechtsorganisation, so wie dasselbe ebenfalls die Quelle ist, aus welcher diese sich ursprünglich entwickelt hat. Wenn diese Quelle versiegt, so ist das Leben aus, wenn die Räder des Staatsmechanismus ihr Klappern auch noch eine Zeitlang fortsetzen können.

b) Auf den primitiven Stufen hat die Rechtsorganisation nicht mit den einzelnen Individuen, sondern mit den Sippen, mit den Familiengruppen zu thun. Das Individuum wird nur als ein Glied seiner Familie und seines Stammes betrachtet. Innerhalb dieser Gruppen herrscht Gemeinschaftlichkeit des Eigentums, vielleicht auch der Frauen und Kinder. Die Ehe ist nicht eine Sache zweier Individuen, sondern eine Sache zweier Sippen, welche hierdurch mit einander in Verbindung treten. Geschieht ein Mord oder ein Raub, so wird die ganze Sippe, welcher der Thäter angehört, von der Wiedervergeltung getroffen. Es existieren keine individuellen Verpflichtungen und keine individuelle Schuld. Erst wenn die instinktmäfsige Gewohnheit sich nach und nach zum eigentlichen Rechtsgefühl entwickelt, geht eine Emanzipation der einzelnen Individuen vor, durch welche sie, jedes für sich, des Rechts teilhafte Personen werden, Mittelpunkte von Rechten und Pflichten, Subjekte, die sich eine Schuld zuziehen und dieselbe abbüfsen können. Es finden sich noch jetzt Spuren des primitiven Gedankengangs in unsrer Rechtsorganisation (vgl. z. B. XXII, 1).

6. Ein Mittelglied zwischen dem positiven Recht und der ethischen Überzeugung bildet die öffentliche Meinung. Diese läfst sich als der intellektuelle Ausdruck der positiven Moralität definieren. Dieselbe ist eine Art „moralischer Polizei“, die durch ihr Lob und ihren Tadel mächtigen Einflufs ausübt. Sie zieht dem Erlaublichen etwas engere Grenzen als das Recht. Das Recht hält sich an die äufsre Handlung; die öffentliche Meinung geht weiter und spricht dem Charakter das Urteil. Vor ihrem Richterstuhl kommen Verhältnisse in Betracht, welche der juristische Richterstuhl nicht berücksichtigen kann. Deshalb spricht sie mitunter solche frei, die juristisch verurteilt werden, wiewohl sie noch häufiger solche anklagt, die vor kein juristisches Gericht gestellt werden können.

Die öffentliche Meinung kann sich auf sehr verschiedne Weise bilden und sehr verschiednen Werts sein. Oft kann es schwer sein, ihren Ursprung aufzuspüren, weil sie der Ausdruck einer langen Reihe stetiger Erfahrungen ist, welche nicht jede für sich die Aufmerksamkeit angezogen haben, deren Resultat indessen klar zu Tage tritt. In andern Fällen können es plötzliche, gemeinsam gemachte Erfahrungen sein, die sogleich in allen Menschen dieselbe Stimmung in Bewegung setzen. Beides wird bewirken, daſs Meinungen „in der Luft liegen" werden, und in beiden Fällen können diese sich mit groſser Stärke geltend machen. Das Unbekannte ihres Ursprungs verleiht ihnen einen gewissen mystischen Charakter und drückt ihnen das Gepräge des Selbstfolglichen auf. Oft können es einzelne hervorragende Männer sein, die durch ihr Ansehen die öffentliche Meinung bestimmen, besonders wenn sie im stande sind, ihre Gedanken in schlagende Worte zu kleiden. Es können aber auch unbekannte und unbedeutende Personen sein, die durch unablässige Wiederholung die Meinungen „in der Luft liegen" machen.

Die öffentliche Meinung kann oft in ethischer Beziehung höher stehen als irgend eine der Personen, die zu derselben beitragen und ihr huldigen. Dies ist an und für sich nicht sonderbarer, als daſs die Rechtsorganisation ebenfalls höher steht als der wirkliche Zustand des Landes, was schon aus der Notwendigkeit der Strafbestimmungen hervorgeht, — oder als daſs auch die ethische Überzeugung des Einzelnen von einer Idealität sein kann, welche sein wirkliches Wollen und Handeln bei weitem nicht besitzt. Dies hängt sicher auch teilweise damit zusammen, daſs wir, jeder für sich, die Splitter der andern tadeln und unsre eignen Balken vergessen; hieraus erfolgt in der öffentlichen Meinung eine Strenge, welche in ihrer Selbstkritik anzuwenden die Einzelnen sich, jeder für sich, wohl hüten[1]).

Wie die Rechtsorganisation, so muſs auch die öffentliche Meinung auf ein notwendiges Minimum beschränkt werden.

---

[1]) Vgl. Rümelin: Über den Zusammenhang der sittlichen und intellektuellen Bildung. (Reden und Aufsätze. Neue Folge.) S. 24.

Diese ist mehr anzüglich als das Recht, indem sie auch den Charakter beurteilt; demungeachtet verfügt sie nicht über die gründlichen Methoden, die der Rechtsorganisation zu Gebote stehen, wenn es gilt, die Natur einer Handlung zu beleuchten. Der Charakter ist schwerer zu beurteilen, als die äufsre Handlung. Der Entwickelungsgang des Willens wird den Unbeteiligten stets mehr oder weniger verborgen sein. Die öffentliche Meinung ist jedoch nicht geneigt, ihre Schranken zu erkennen; sie glaubt sich im Besitz der Allwissenheit und wird intolerant. Sie schert alle über einen Kamm. Oft wird sie von Standes-, Rassen-, Partei- und Religionsvorurteilen beherrscht. Trotz alles dieses spielt sie aber eine wichtige Rolle sowohl mit Bezug auf die Gewalt der Gesellschaft, als auch mit Bezug auf die einzelnen Individuen. Sie ist auf ihre Weise ebenso wie die Rechtsorganisation eine Art Naturordnung, welche Schranken und Bedingungen aufstellt. Sie übt eine Kontrolle aus, die nicht zu entbehren ist. Aber ebenso wie die Rechtsorganisation zuguterletzt aus dem Rechtsgefühl des Volkes entspringt und nur durch den Zusammenhang mit diesem besteht, ebenso ist es auch von gröfster Bedeutung, dafs der Strom der öffentlichen Meinung Zuflüsse aus der ernstlichen Überzeugung der Einzelnen aufnimmt, so dafs er nicht flüchtig und oberflächlich wird. Und weit häufiger als ein Konflikt des Rechts mit der Moral wird ein Konflikt der öffentlichen Meinung mit dem Gewissen des Einzelnen eintreten.

Vorzüglich die Furcht, die wachsende Macht der öffentlichen Meinung möchte der Selbständigkeit des Charakters gefährlich werden, bewog seiner Zeit Stuart Mill, sein Werk „Über die Freiheit“ zu schreiben. Die von ihm gegebne Lösung der Frage war indes, wie ich oben (VIII, 5) zu zeigen versuchte, eine verfehlte. Man kann nicht mit Stuart Mill darin einig sein, dafs die innere Selbstentwickelung des Individuums nur dieses selbst und sonst niemand angehen sollte. Es gibt keine Charaktereigenschaft eines Menschen, die nicht auf sein Verhältnis zu andern und auf seine Stellung in der Gesellschaft Einflufs haben könnte. Und man wird auch nicht die andern Menschen verhindern können, eine Wertschätzung

des Charakterbildes, welches sich in ihrem Bewufstsein von ihm bildet, anzustellen. Nicht auf die Berechtigung zum Urteilen, sondern auf die Unsicherheit der Data, nach welchen geurteilt wird, mufs der Nachdruck gelegt werden, wenn die öffentliche Meinung in ihre rechten Grenzen zurückgewiesen werden soll. Anderseits trägt der Einzelne oft selbst die Schuld an der öffentlichen Verkennung, die ihm zu teil wird, wenn er nicht genügend dafür sorgt, dafs sein Betragen andern im rechten Lichte erscheint. Man darf sich nicht zum Märtyrer machen lassen, wenn man nicht alles Mögliche gethan hat, um den wirklichen Zusammenhang seiner Sache so klar wie möglich darzulegen. Sogar der Ironiker Sokrates nahm kein Blatt vor den Mund, als es Ernst wurde, und als es galt, seine Landsleute von der Verübung eines Verbrechens abzuhalten.

XXXVIII.

DIE ETHISCHE BEDEUTUNG DES STAATES.

---

1. Am direktesten und am meisten in die Augen springend würde die ethische Bedeutung des Staates sich zeigen, wenn diejenigen recht hätten, welche den Staat als eine unmittelbare Offenbarung der Idee des Guten auffassen, als eine ethische Autorität, die von den individuellen Gewissen unabhängig und über dieselben erhaben dastehe. Die Staatsgewalt würde dann der ethische Vormund der Individuen sein, dem diese sich beugen sollten.

In ihrer extremsten Form tritt diese Auffassung auf, wenn sie behauptet, der Staat müsse auf eine theologische Grundlage gebaut werden. Hier ist der Staat nicht nur eine ethische Macht, sondern — setzt man hinzu — da alle Ethik auf religiöser Ethik beruhe, müsse der Staat zuletzt auf religiösen Boden bauen. Der Staat bedürfe — so heifst es — „eines höchsten zuverlässigen Mafsstabs“, um eine Wertschätzung der menschlichen Zwecke, deren Förderung seine Aufgabe sei, anstellen zu können. Äufsre Gerechtigkeit lasse sich nicht ohne innere Gerechtigkeit durchführen, und diese setze wieder eine religiöse Gesinnung voraus, die nur durch das Christentum zu gewinnen sei. Der Staat müsse also ein christlicher Staat sein. Dies setze voraus, „nicht dafs das lebendige persönliche Christentum in allen zum Volke Gehörenden gefunden werde, wohl aber, dafs das Volk sich der Autorität der christlichen Überlieferung beuge“. Die Christlichkeit des Staates zeige sich zuvörderst dadurch, dafs er die Kirche stütze; ferner da-

durch, dafs er für christliche Sitten und Gebräuche des Volks und für christliche Schulen sorge, und dafs er überhaupt seinen Gesetzen und Institutionen das Gepräge der christlichen Grundsätze verleihe[1]).

In dieser Lehre liegt etwas Zweideutiges. Sie sagt uns nicht mit reinen Worten, wo der zuverlässige Mafsstab eigentlich zu finden sei. Christliche Überlieferung und christliche Grundsätze sind lose Begriffe, besonders wenn ausdrücklich zugegeben wird, man setze nicht voraus, dafs alle zum Volke Gehörenden einen lebendigen, persönlichen Glauben an das Christentum hätten. Niemand kann bestreiten, dafs das Christentum zur Entwickelung des ethischen Bewufstseins des menschlichen Geschlechtes bedeutende Beiträge geleistet hat. Diese Beiträge müssen aber durch anderweitige Beiträge ergänzt werden, und genügen weder an Form noch an Inhalt, um als zuverlässiger Mafsstab zu dienen. Wenn man sich von theologischer Seite eines zuverlässigen Mafsstabs rühmt, so läfst sich hiermit nur dann ein Sinn verbinden, wenn man das Autoritätsprinzip konsequent festhält. Also die Autorität des Kirchenglaubens (diese sei nun der Papst, die Bibel oder das Glaubensbekenntnis) soll die Grundlage des Staates sein. Hieraus folgt dann eine Theokratie oder ein Kirchenstaat. Der Staat wird keine rein menschliche Gesellschaft, sondern er wird von einer übernatürlichen Autorität abhängig. Hiervon kann auf dem Standpunkt, auf welchen wir uns gestellt haben, keine Rede sein. Ebenso wie wir die Freiheit der Forschung und des Gewissens verteidigten, ebenso müssen wir auch die Freiheit und Selbständigkeit des Staates dem theologischen Autoritätsprinzip gegenüber verteidigen. Das Verhältnis ist sogar, wie wir im Vorhergehenden (XXXIII, 3) sahen, das umgekehrte von dem, was sich die Anhänger „des christlichen Staates“ denken: zuletzt ist es der Staat, der entscheidet, wie weit die verschiednen religiösen Konfessionen mit der

[1]) Martensen: Den sociale Etik. (Die soziale Ethik.) Der protestantische Bischof stimmt hier also mit katholischen Kollegen überein. Vgl. Ketteler: Freiheit, Autorität und Kirche. S. 185 u. a.

„Sittlichkeit und öffentlichen Ordnung“ [1]) übereinstimmen; er holt seinen Begriff der Sittlichkeit aus keiner derselben her.

Vom eignen Standpunkt des Christentums aus ist nur dann ein Sinn in der Idee eines christliches Staates, wenn man davon ausgehen kann, dafs alle Angehörigen des Volks Christen sind. Aber man sagte ja ausdrücklich, dafs man nicht hiervon ausgehe! Das Christentum sollte also über diejenigen herrschen, welche nicht an dasselbe glauben! — All diese Rede von einem christlichen Staat ist Unklarheit von Anfang bis zu Ende. Man nimmt das Wort „Christentum“ in verschiednen Bedeutungen, je wie es einem konveniert.

Den Unklarheiten der hochkirchlichen Theologen gegenüber ist es wohlthuend, Grundtvigs gesunde und klare Auffassung des Wesens des Staates zu erblicken. Wie tief er auch persönlich vom Christentum ergriffen war, so sah er doch ein, dafs „wo die bürgerlichen Verhältnisse in Wahrheit wiedergeboren werden und Festigkeit gewinnen sollten, da müsse man das Christentum als etwas durchaus Freies und Unberechenbares ganz aufser Betracht lassen .... und sich an die menschliche Natur halten, welche die Geschichte an jedem gegebnen Orte offenbare“ [2]).

2. Selbst wenn man den Staat auf keine theologische Grundlage bauen will, kann man doch meinen, der Staat sei der Ausdruck einer höhern Sittlichkeit, seine Gesetze lehrten den Einzelnen, was gut und richtig sei. Der Einzelne habe allerdings seine subjektiven Ideale, im Staate trete ihm aber das Ideal als eine wirkliche Macht entgegen. Die antike Auffassung des Staates, wie sie von Platon und Aristoteles entwickelt wurde, ging in dieser Richtung. Juristen haben stets die Neigung, die Sache auf diese Weise zu betrachten. (Vgl. XXXVII, 1.) In neuerer Zeit hat namentlich Hegel diese Auffassung in extremer Form geltend gemacht. „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee.“ „Das Individuum selbst

---

[1]) Ausdrücke des dänischen Grundgesetzes.

[2]) Mands Minde. [„Was ich erinnere.“] S. 128. [Diese Schrift enthält Vorträge, welche der als Theologe und als Grundleger der dänischen Volkshochschulen bekannte Verfasser im Jahre 1838 über die Geschichte der vorangehenden funfzig Jahre hielt.]

hat nur Wahrheit und Sittlichkeit, [insofern] als es ein Glied desselben ist.“ „Es ist der Gang Gottes in der Welt, daſs der Staat ist: sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft“ [1]).

Diese Auffassung hat mit der voranstehenden das gemein, daſs sie die Selbständigkeit und freie Überzeugung der einzelnen Persönlichkeit aufhebt. Die einzelnen Individuen werden in ihrem Verhältnis zum Staate als bloſs abhängige und empfangende, nicht jedes für sich als konstituierende Mitglieder gedacht. Man gibt dem Staat eine Art mystischen Lebens auſserhalb seiner Bürger oder über diesen. Der Staat lebt jedoch nur in seinen Bürgern. Die dem Staate zu Gebote stehende geistige und physische Gewalt ist diejenige, welche seine Bürger zu leisten vermögen: die Gedanken und Gefühle, die Kraft, welche sie besitzen. Die Sittlichkeit des Staates muſs in dessen Bürgern gefunden werden. Oder könnte etwa ein sittlicher Staat aus unsittlichen Bürgern bestehen? Dies ist wohl ebenso unmöglich, als daſs ein Staat ein christlicher genannt werden kann, wenn er nicht aus gläubigen Christen besteht.

Die erwähnte Auffassung paſst am besten auf diejenige Entwickelungsstufe, auf welcher sich noch kein Gegensatz zwischen der Staatsgewalt und der individuellen Freiheit geltend macht, — auf welcher der Unterschied zwischen Recht, Moral, Sitte und Gebrauch noch nicht entstanden ist. Die ethischen Vorstellungen erscheinen hier nicht als von dem einzelnen Individuum erzeugt; dieselben sind Bestandteile einer ehrwürdigen Überlieferung, von welcher die Einzelnen sich abhängig fühlen, und vor wecher sie sich beugen. Bei zivilisierten Nationen wird dieser instinktmäſsige Anschluſs an das Überlieferte indes durch die öffentliche Kritik ergänzt und kontrolliert, und die einzelnen Individuen verhalten sich nicht bloſs empfangend, sondern wirken aktiv auf das Staatsleben zurück.

Wenn man dem Staate direkte ethische Autorität beilegt, wird man in Wirklichkeit gezwungen, schlieſslich an die physische Gewalt zu appellieren. Die Staatsgewalt kann es nicht darauf ankommen lassen, ob das Individuum sich von ihrer

---

[1]) Hegel: Philosophie des Rechts. §§ 257—258.

ethischen Berechtigung überzeugt fühlt. Sie gebraucht dann ihre scharfen Mittel, und „die Verwirklichung der sittlichen Idee“ rückt dann mit Polizei und Kanonen vor. Die überspannte Ethik enthüllt sich als verkleidete Physik.

3. Man hat nun das Wesen des Staates gerade in der blofsen Gewalt gefunden. Besonders die Skeptiker und die Pessimisten betonen dieses Moment des Begriffes des Staates. Thomas Hobbes fafste den Staat als den unbedingten Willen auf, dem gegenüber die Einzelnen ihren individuellen Willen aufgäben, damit Friede und Sicherheit herrschten. Schopenhauer bezeichnete den Staat als ein Korrektionshaus, dessen einziger Zweck es sei, die Einzelnen vor einander und die ganze Gesellschaft vor äufsern Feinden zu beschützen. Taine findet als den eigentlichen Kern hinter der ganzen Staatsmaschinerie „den Gendarmen in Waffen wider denjenigen Wilden, denjenigen Räuber und denjenigen Wahnsinnigen, den jeder von uns, schlummernd oder gefesselt, aber noch stets lebend, in seines Herzens Innersten verbirgt“ [1]).

Diese Auffassung kann sich nicht nur darauf berufen, dafs stets die Anwendung der Gewalt das letzte Mittel des Staates ist, sondern auch darauf, dafs die meisten Staaten historisch durch Eroberung gegründet sind. Durch das Schwert ist der Staat entstanden, und durch das Schwert besteht er. Es hat sich aber doch beständig erwiesen, dafs blofse Gewalt ein gar zu unsichres Band ist. Die durch Eroberung gegründeten Staaten errangen erst Sicherheit, als sich gemeinsame Sitten, Lebensformen und Traditionen bildeten. Durch gemeinsames Schicksal und gemeinsame Thätigkeit wachsen die zusammengebrachten Menschengruppen zu einem Volke zusammen. (Vgl. XXXVI, 2.) Durch blofse Gewalt kann man eine Horde sammeln; ein wirklicher Staat setzt aber ein Volk voraus. Wenn Staatsgewalt und Volksleben in ganz verschiednen Richtungen gehen, so ist ein labiles Gleichgewicht zugegen, und ein kleiner Stofs kann genügen, um das Ganze umzustürzen.

Die blofse Gewalt kann die Sicherheit und Einheit des

---

[1]) Hobbes: De cive V, 9. — Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. S. 217. — Taine: L'ancien régime S. 316.

Volks wahren. Niemand murrt, und niemand verläſst das Glied. Sicherheit und Einheit sind aber nur insofern Güter als sie Bedingungen einer freien und ruhigen Entfaltung des Volkslebens sind. Man muſs sich hier hüten, das Mittel zum Zweck zu machen. Je mehr man die Sicherheitsmittel sich breiten läſst, je mehr Posten man aufstellt, um Gefahren und Unglücksfällen vorzubeugen, um so mehr hindert man die freie Bewegung, die vielleicht auf ihrem eignen Wege zum Fernhalten des Unglücks führen könnte. Ein nervöses Anstarren möglicher Gefahren kann das ganze Leben des Volks zerstören, ebenso wie das einzelne Individuum aus Furcht vor dem Tode am Leben verhindert werden kann. Es kann natürlich Zeiten geben, da das Volk besonders oder ausschlieſslich von der Sorge für seine Sicherheit und Einheit in Anspruch genommen werden muſs. Es ist aber unrichtig, das Wesen des Staates durch die Rolle erschöpft zu finden, die er zu solchen Zeiten zu spielen gezwungen wird. Die Zentralisation und das gewaltige Aneinanderschlieſsen ist eine Kraftanstrengung, welche notwendig und nützlich sein kann, welche aber, wenn sie anhaltend und unbegrenzt würde, alle natürliche und selbständige Entwickelung ersticken würde [1]).

Überdies kann und soll die Gewalt nicht blind sein. Sie muſs von Regeln und Prinzipien geleitet werden, und diese lassen sich nicht aus der Gewalt selbst herbeiholen, sondern müssen aus den Zwecken abgeleitet werden, welche der Staat schützen soll. Was die Gewalt hervorbringen kann, Sicherheit und Einheit nämlich, das sind nur höhern Zwecken dienst-

---

[1]) Das geistige Leben im modernen Deutschland trägt deutliche Spuren des Miſslichen eines solchen fortwährenden Anstarrens der Sicherheit und der Einheit und einer hieraus folgenden Konzentration der Gewalt. Es ist ebenso niederschlagend, daſs ein Volk längere Zeit hindurch nur für seine Sicherheit leben muſs, als daſs ein Individuum nur für seine Gesundheit leben muſs. Die Selbständigkeit der Charaktere und somit die höhern und edlern Formen des ethischen Lebens leiden unter der Konzentration der Gewalt und unter der Disziplin. Man hört in dieser Beziehung gleichlautende Klagen von verschiednen Beobachtern des neuesten deutschen Geisteslebens. Vgl. Lagarde: Deutsche Schriften. Göttingen 1886 S. 108, 203 u. m. — Steinthal: Allgemeine Ethik. Berlin 1885. S. 154. — G. Brandes: Berlin. Kjöbenhavn 1885. S. 436 ff.

bare Mittel, aber diese Zwecke kann nur die freie Entwickelung, nicht aber die Gewalt hervorbringen, und erst dann kann die Gewalt in ein Verhältnis zu denselben treten. Aus der bloſsen Gewalt läſst sich weder die Kultur noch das Recht ableiten.

4. Sowohl wenn man den Staat als eine unmittelbare Offenbarung der Idee des Guten, als wenn man ihn als die über alle und über alles herrschende Gewalt auffaſst, legt man das Hauptgewicht auf die Einheit des Staates und macht diese zum Ersten und Letzten. Gegen solche Auffassungen wird mit Recht geltend gemacht, daſs das wirklich Lebendige des Staates doch die einzelnen Individuen sind. Die Einheit besteht in der Gemeinsamkeit und dem Aneinanderschlieſsen dieser Einzelnen, ist aber nur eine Form, deren Bedeutung auf dem Inhalt beruht, der sie erfüllt. Es könnte dann sogar scheinen, als müsse man bei der Betrachtung des Wesens des Staates die lebendigen Bestandteile, die Elemente, die einzelnen Individuen zu Grunde legen und den Staat als durch deren Zusammenschlieſsung bedingt auffassen. Die Einheit wäre dann keine ursprüngliche, sondern eine abgeleitete. Wir kommen hierdurch zur individualistischen Auffassung, welcher zufolge der Staat auf einer Übereinkunft oder einem Vertrag zwischen den einzelnen Individuen beruht.

Man hat dieser Theorie oft Unrecht gethan, indem man annahm, es müsse notwendigerweise ihre Meinung sein, der Staat sei historisch durch einen Vertrag entstanden. Jedenfalls sind nicht alle individualistischen Staatstheoretiker dieser Meinung. Die Theorie benutzt den Begriff des Vertrags, um zu verdeutlichen, wie die Gesellschaft des Staates organisiert sein müſste, wenn sie ihrem Ideal entsprechen sollte. Man gebraucht denselben also als einen Maſsstab bei der Wertschätzung des wirklichen Staates, nicht als ein Mittel, um die geschichtliche Entstehung des wirklichen Staates zu erklären. Der vollkommne Staat — meint man — würde ein solcher sein, in welchem alles so eingerichtet wäre, wie die einzelnen Individuen es nach freier Übereinkunft wünschen könnten, — so also, daſs aller Interessen berücksichtigt wären, so weit dieselben in Harmonie miteinander gebracht werden könnten.

Was sich über die geschichtliche Entwickelung des Verhältnisses zwischen Staat und Individuum aufspüren läfst, bringt uns auch nicht die Vorstellung bei, der Staat sei geschichtlich durch Vereinigung selbständiger Individuen entstanden. Von Eroberungen abgesehen, welche ja schon gegebne Staaten voraussetzen, scheint die Bildung der Staaten durch Verschmelzung von Horden, Gruppen oder einzelnen Familien, mitunter wohl auch durch einfachen Anwuchs und durch Entwickelung einer und derselben Familie vorgegangen zu sein. Von einzelnen selbständigen Individuen ist auf frühern Stufen eigentlich gar nicht die Rede; dieselben werden nur als Teile der Familie oder des Stammes betrachtet. Während der geschichtlichen Entwickelung geht aber eine Auflösung oder „Zerreibung" der ursprünglichen Gruppen vor. Das Individuum wird successive emanzipiert. Das Freiheitsprinzip arbeitet sich langsam empor. (Vgl. XXIII.) Dieser Emanzipationsprozefs tritt immer deutlicher hervor, wenn man von Osten nach Westen geht: derselbe ist weniger auffallend in Asien, wo z. B. die indischen Dorfgemeinschaften sich noch heutigestags halten, als in Europa, und weniger auffallend im östlichen Europa (den slavischen Ländern) als im westlichen (England und Frankreich)[1]. Eine durchgeführte individualistische Auffassung denkt sich diesen Emanzipationsprozefs als vollbracht und mifst die historisch gegebnen Staatsformen nach dem Grade, in welchem sie sich diesem Ideal nähern.

Die grofse Bedeutung des Individualismus liegt vor allen Dingen darin, dafs er das Persönlichkeitsprinzip, den Wert jedes einzelnen Individuums hervorhebt. Es ist die grofse Aufgabe des Staats, wie auch die jeder andern Gesellschaft direkt oder indirekt auf die Entwickelung eines freien persönlichen Lebens möglichst vieler Individuen hinzuarbeiten. Der vollkommne Staat würde ein solcher sein, der das persönliche Leben aller Menschen, das Bedürfnis jedes Einzelnen, sein Vermögen und Triebe zu entwickeln, befriedigte. Der Individualismus hat daher eine wesentliche Seite des Ideals des Staates erfafst.

---

[1]) Henry Maine: Ancient Law. S. 311 — Early History of Institutions. S. 386 f.

Ferner hat der Individualismus auch darin recht, dafs die Erwägungen und die bewufste Wahl der einzelnen Individuen faktisch immer mehr Einflufs auf die Organisation des Staates und auf die Entscheidung der Staatssachen erhalten. Wo politische Freiheit herrscht, da ist es dem Einzelnen gestattet, seinen Willen für die öffentlichen Angelegenheiten mitentscheidend werden zu lassen. Nicht nur bei der Begründung neuer Staaten oder eines Staatenbundes[1]), oder bei der Einführung neuer Verfassungen, sondern auch bei den einzelnen Entscheidungen im gewöhnlichen Laufe des Staatslebens kommt es immer mehr darauf an, ein Übereinstimmen der verschiednen mitwirkenden individuellen Willen herzustellen. Auf diesem Wege kann alles, was im Innern der individuellen Persönlichkeiten und in kleinern Kreisen der Gesellschaft lebt und sich entwickelt, dem Staatsleben zu gute kommen. Der Individualismus deutet also nicht nur auf das letzte Ziel des Staatslebens hin, sondern auch auf eins der wichtigsten Mittel, die dessen Fortschritt fördern.

In seinen extremsten Formen legt der Individualismus jedoch den Nachdruck einseitig auf die Sonderung der Individuen, betrachtet dieselben, jedes für sich, als absolut selbständig und stellt den Begriff der Souveränität des Individuums auf. Eins ist, dafs jedes einzelne Individuum ein eigentümlicher und selbständiger Ausgangspunkt ist, etwas andres aber, demselben ohne Rücksicht auf sein Verhältnis zu andern Individuen absolute Bedeutung beizulegen. Soll das Wort „Souveränität" in strengem Sinne genommen werden[2]), so wird jede Gesell-

[1]) Alexander Hamilton stellte während der Verhandlungen wegen der nordamerikanischen Bundesverfassung seinen Landsleuten vor: „es scheint der Bevölkerung dieses Landes vorbehalten zu sein, durch ihr Betragen und Beispiel die wichtige Frage zu lösen, ob Gemeinschaften von Menschen wirklich das Vermögen besitzen, nach Erwägung und Wahl eine gute Regierung einzurichten, oder ob dieselben mit Bezug auf ihre politische Konstitution bestimmt sind, stets vom Zufall und von der Gewalt abhängig zu sein." The Federalist. 1787. Nr. 1. (Neue Ausg. Boston 1882. S. 49.)

[2]) Was selten geschieht. Vgl. doch Dühring: Kursus der Philosophie. S. 268. Wenn hier gesagt wird, nur diejenigen Eingriffe in die Souveränität seien zulässig, welche notwendig seien, um allen die gleiche Souveränität zu wahren, so läfst diese Beschränkung sich offenbar nicht aus der Souveränität

schaft nur eine Ansammlung oder ein Haufe von Individuen werden können; es wird kein innrer Zusammenhang zwischen denselben entstehen können. Sie schliefsen einen Vergleich miteinander ab, leben aber kein gemeinsames Leben. Ein wirklich gemeinsames Leben wird nur dann möglich, wenn das Individuum sich von Anfang an als Glied der Gattung und der Gesellschaft betrachtet und als solches betrachtet wird. Die Souveränität — die absolute Selbständigkeit und Machtvollkommenheit — kann nicht einem Einzelnen oder allen Einzelnen, jeder für sich als isoliert betrachtet, zukommen. Dieselbe kann nur dem Volke zukommen, welchem die Einzelnen wegen Gemeinsamkeit des Schicksals und der Thätigkeit angehören.

Konsequent mufs der Individualismus einen Schritt weiter gehen. Keine Staatsform kann die individuellen Willen unablässig herrschen lassen. Selbst da, wo die gröfste politische Freiheit herrscht, wird das Volk doch nur bei einzelnen besonders wichtigen Sachen befragt, so bei den Volksabstimmungen (den Referenda) der Schweiz. In der Zwischenzeit zwischen solchen Abstimmungen treten die individuellen Willen zurück, und die zentralen Organe des Staates lenken den Gang der Dinge. Der strenge Individualismus mufs eine solche Zwischenzeit als eine Periode der Unfreiheit betrachten. Daher schreibt Rousseau konsequent: „Das englische Volk glaubt, es sei frei. Es irrt sich sehr. Es ist nur frei, während die Mitglieder des Parlaments gewählt werden; sobald diese erwählt sind, ist es ein Sklave, ist es nichts!“ [1]) Rousseau verwarf deshalb das repräsentative System; die Souveränität könne nicht repräsentiert werden! Er übersah indes, dafs der wählende Wille auch im einzelnen Individuum nicht von den andern Elementen des menschlichen Wesens isoliert dasteht. Derselbe hat seine Bedeutung nur, weil er der Ausschlag der ganzen Natur und des ganzen Charakters des Individuums ist, und wenn das Individuum sich den Konsequenzen seiner Wahl

---

des Individuums herleiten; warum sollte diese sich selbst beschränken? Die Beschränkung setzt einen Standpunkt voraus, der alle Individuen zugleich umfafst, und auf welchem die Sonderung also nicht gilt.

[1]) Contrat social III, 13.

unterzieht, so beugt es sich daher auch keiner fremden Ge-
'alt, sondern seinem eignen Werke. So thut es der Freiheit
er Wählenden auch keinen Abbruch, dafs sie durch ihre eigne
'ahl gebunden sind. Ohne ein solches Gebundensein hat
eder das einzelne Individuum einen Charakter, noch die ganze
ation einen Volkscharakter.

5. Dafs so verschiedne Auffassungen des Staates, wie die
en besprochnen, sich geltend machen können, rührt zunächst
her, dafs der Staat ein vielseitiges Wesen ist, und dafs sein
griff Elemente enthält, deren gegenseitiges Verhältnis schwer
bestimmen ist. Es steht aber auch mit dem Umstand in
erbindung, dafs der Staat noch erst im Werden begriffen ist,
dem die verschiednen Elemente seines Wesens noch nicht
festen gegenseitigen Zusammenhang gebracht sind, und dafs
ihrend des Laufes der Entwickelung bald das eine, bald das
dre sich in den Vordergrund hervordrängt. Gewalt, Recht
d Kultur stehen zu verschiednen Zeiten in verschiednem
erhältnis zu einander. Es ist nun die Frage, ob wir ein
rmales Verhältnis derselben angeben können, d. h. ein Ver-
ltnis, welches den Forderungen des Wohlfahrtsprinzips am
sten entsprechen würde.

Von grofser Bedeutung ist hier die Erkenntnis, dafs das
nwillkürliche stets dem Willkürlichen vorausgeht. Diejenigen
stitutionen und Organisationen, welche die Menschen mit
llem Bewufstsein und mit Willkür stiften, setzen voraus,
ıfs sich auf unwillkürliche Weise ein Inhalt entwickelt hat,
er sich auf eine gewisse Weise ordnen und anwenden läfst.
Vir fangen bei unsern Institutionen und Organisationen nie
bsolut von vorn an. Dies gilt in psychologischer Beziehung
on dem Verhältnis des wählenden Willens zu den andern
eiten des Seelenlebens, und dies gilt auch in soziologischer
eziehung vom Verhältnisse des Staates zum Volke. Der Staat
oll das Leben des Volks organisieren und schützen, erzeugt
asselbe aber nicht von Anfang an. Zuvörderst ist das ethische
eben in seinem innersten Wesen und Ursprung vom Staate
nabhängig. Es entsteht aus Gefühlen, die sich während des
Beisammenlebens der Individuen entwickeln, die aber nicht
durch Gewalt zu erzwingen sind. Der Staat kann durch seine

blofse Gewalt Furcht einflöfsen; hiermit kommt er aber nich weit. Ehrfurcht flöfst er erst dann ein, wenn das Individuum findet, dafs der Staat nach denjenigen Prinzipien geleitet wird an welche es sich selbst in seinem Innern gebunden fühlt Wenn der Staat aus ethischen Gründen Unterwerfung verlangt so appelliert er also an eine Gewalt, die er selbst nicht hervorgebracht hat, deren Vorhandensein er jedoch voraussetzt Die ethischen Prinzipien, die der Staat in seiner Verfassung und in seinen Gesetzen feststellt und zur Verwendung bring haben sich zuerst im Bewufstsein des Volks entwickelt. — Der Staat erzeugt auch nicht das Familienleben. Dieses h seine Wurzel in der Natur des Menschen; nur in ihrem äusser Auftreten und Kundgeben, nicht in ihrem Ursprung und innerste Wesen sind dessen Kräfte und Formen dem Eingreifen des Staates unterworfen. — Auch die Kultur ist nicht das Werk des Staates. Dieselbe entwickelt sich in der freien Gesellschaft. Der Ursprung der materiellen Kultur sowohl als der der geistigen führt uns stets auf einzelne Individuen zurück, in deren Bewufstsein die neuen Gedanken entstanden sind. Im Bewufstsein des Einzelnen haben diese neuen Gedanken ihren ersten Kampf ums Dasein zu bestehen. Wenn sie in die Welt treten, müssen sie erst kleine Kreise oder Gemeinden um sich sammeln, in welchen sie weitere Pflege und Entwickelun finden können, und hierdurch geeignet werden, ihren Einfl auf gröfsre Kreise zu üben. Die bedeutenden Entwickelun prozesse der Geschichte gehen gewöhnlich sporadisch vor, zerstreuten Punkten, nicht von einem Zentrum aus. nehmen ihren Anfang oft da, wo man es am wenigster warten sollte. Man fragt dann erstaunt: Kann etwas aus Galiläa kommen? In einem entlegenen Winkel des g römischen Reiches wurde eine Kraft geboren, die ein lä Leben und gröfsre Wirkungen haben sollte, als die welche man in Rom als ewige betrachtete. Wer kor 12. Jahrhundert denken, dafs diejenigen Bewegungen, sich in den französischen „Kommunen“ äufserten, die E einer vollständigen Reorganisation des gesamten öff und sozialen Lebens waren? In dunklen Werkstätte verachteten Arbeiterkreisen entstand eine der bede

sozialen Erscheinungen unsers Jahrhunderts, die englischen Gewerkvereine. Was sich auf diese Weise im Verborgnen entwickelt hat, das kann später dem Staatsleben mannigfach zu gute kommen, kann aber nicht anfänglich vom Staat erzeugt werden. — Dasselbe gilt sogar, wie wir gesehen haben, mit Bezug auf das Recht. Dieses entwickelt sich als eine unwillkürliche Form des Lebens des Volks; der Staat kann es nur befestigen, systematisieren und verteidigen.

Der Staat ist ebensowenig produktiv wie der wählende Wille des einzelnen Menschen. Die Möglichkeiten, unter welchen gewählt wird, müssen stets im voraus in der Natur des Menschen gegeben sein. Die Wahl hat natürlich ihre grofse Bedeutung, wenn sie auch kein Akt des Schaffens ist. Was gewählt wurde, existierte schon zum voraus; es geht nun aber in eine festere und bestimmtere Form über.

6. Der Satz, dafs der Staat nicht produktiv sei, gilt jedoch nur mit Bezug auf den *Inhalt* des Lebens. Seine Produktivität entfaltet der Staat, wenn es darauf ankommt, *diesen Inhalt in der Form des Rechts zu ordnen.* Hier werden zu jeder Zeit eine Reihe bedeutender Aufgaben gestellt, bei deren Behandlung sich die Genialität des Staatsmannes zeigen soll. Die Begabtheit des grofsen Staatsmannes bildet ein Seitenstück zu der des grofsen Religionsstifters. Auch die Bedeutung des letzteren liegt ja (XXXII, 1—2) nicht darin, dafs er ganz neue Gedanken erzeugt, sondern darin, dafs er auf eigentümliche Weise geistige Elemente und Kräfte, die sich schon vorher regten, „verdichtet". Ein grofser Staatsmann ist derjenige, welcher mit genialem und sympathischem Blick die neuen Lebenskeime des Volks entdeckt und diesen die Hilfe und Stütze, deren sie bedürftig sind, direkt oder indirekt leistet. Wenn Egoismus und Ehrgeiz seinen Blick nicht abstumpfen, so weifs er, dafs er nichts andres vermag, als dem, was ohne ihn hervorsprofs, seine Pflege angedeihen zu lassen. Seine Produktivität besteht darin, die Form und die Mittel zu finden, vermittelst deren diese Hilfe geleistet werden kann. — Diese Aufgabe wird wesentlich erleichtert werden, wenn politische Freiheit herrscht. Es entsteht ein innigeres Verhältnis zwischen dem Staat und der freien Gesell-

schaft, zwischen der Form und dem Inhalt des Lebens, wenn das Volk durch seine Repräsentanten an der Entscheidung teilnimmt, wie die Staatsgewalt angewendet werden soll. Erst durch die politische Freiheit wird der Staat wirklich das organisierte Volk.

Gneist, der die Entwickelung und Organisation der Selbstverwaltung in England so gründlich und interessant dargestellt hat, betrachtet die ganze neuere soziale und politische Bewegung (was England betrifft, seit der ersten Parlamentsreform) als einen grofsen Auflösungsprozefs. Die Gesellschaft, meint er, habe sich in den Staat eingedrängt und sich zu gunsten ihrer Interessen der Gewalt desselben bemächtigt. Wie er das Verhältnis zwischen der freien Gesellschaft und dem Staat auffafst, läfst sich aus folgender Äufserung ersehen: „Was im Leben des Einzelnen der Streit zwischen den Pflichten und den Begierden, das bedeutet im Leben der Völker der ewige Streit zwischen Staat und Gesellschaft.“ [1]) Wollte man aber auch mit Gneist unter der Gesellschaft speziell die ökonomische Gesellschaft verstehen, diejenige Gesellschaft, in welcher die materielle Kultur gepflegt wird, so ist dieses Urteil doch gar zu einseitig. Auf dem Gebiete der materiellen Kultur können sich Kräfte und Gefühle entwickeln, die ebenso grofsen Wert haben, als die vom Staatsleben erzeugten. Die materielle Kultur fördert nicht nur Eigennutz und egoistische Berechnung; sie entwickelt auch den Willen, den praktischen Blick und das Vermögen, mit andern zusammen zu wirken. Kein Wunder, dafs diejenigen, welche diese Kräfte in sich fühlen, auch das Recht zu haben glauben, über die öffentlichen Angelegenheiten des Landes ein Wort mitzureden. Dies ist eine Bedingung, damit der Staat fortwährend der Ausdruck dessen, was sich im Volke regt, sein kann. — Es ist aber einseitig, hier nur an das ökonomische und materielle Leben der Gesellschaft zu denken. Die Bewegung, die zur Erweiterung des Wahlrechts führte, steht in engem Zusammenhang mit der intellektuellen und der religiösen Entwickelung, und von dieser läfst sich doch nicht sagen, sie verhalte sich zur Thätigkeit

[1]) Das Selfgovernment in England. 3. Aufl. S. 1017.

des Staates wie der Trieb zur Pflicht[1]). — Überdies gibt Gneist zu, dafs die alte Ordnung der Dinge ihre grofsen Schattenseiten gehabt habe: man nahm keine Rücksicht auf das Wohl der Mittelklasse; man trug keine Sorge für die sittliche und geistige Hebung der Massen oder für die Kulturzwecke des Staats[2]). Eine Staatsorganisation, gegen die sich solche Vorwürfe erheben lassen, verdient doch gewifs, durch eine andre Organisation abgelöst zu werden! Gneists grofse Bewunderung der alt-englischen Selbstverwaltung läfst sich nicht recht mit diesem scharfen Urteil vereinen, welches den Auflösungsprozefs als eine Nemesis erscheinen läfst. —

Es ist keine Unterschätzung der Bedeutung des Staates, wenn dessen Produktivität darauf beschränkt wird, einem Inhalt, der ohne ihn entstanden ist, Formen zu finden und zu wahren. Diese Auffassung gibt uns aber, wenn sie richtig ist, eine Warnung, kein gar zu grofses Gewicht auf das politische Leben in dessen Sonderung von andern Seiten des Lebens zu legen. In den Kämpfen des Staatslebens wird es nur gar zu oft vergessen, dafs die Kräfte des Volkes sich vor allen Dingen auf andern Gebieten entwickeln müssen, im Familienleben und in der freien Kulturgesellschaft, und dafs sie nur, wenn dieses geschehen ist und beständig von neuem geschieht, auf dem politischen Gebiet fruchtbringend angewandt werden können. In der Politik wird man leicht die Form über den Inhalt erheben.

7. Durch die festen Formen, welche das Leben des Volkes organisieren, und welche das Volk in stand setzen, mit gesammelter Kraft nach aufsen aufzutreten, legt sich die Einheit des Volkes am deutlichsten an den Tag. Die einzelnen Individuen, die Familien und die freien Kulturgesellschaften bieten das Bild einer Mannigfaltigkeit wechselnder Erscheinungen dar.

---

[1]) In sonderbarem Widerspruch mit Gneists wiederholten Klagen über die Auflösung der alten Gesellschaft steht eine einzelne Äufserung von ihm (S. 996 Note). „Die Vorstellung von einer Auflösung der Gesellschaft beruht nur darauf, dafs gewohnte Vorstellungen die gewohnten Schranken nicht mehr zu entdecken vermögen.“ — Wenn man nur die alten Rubriken vermifst, scheint kein so grofser Grund zur Klage zu sein.

[2]) Ibid. S. 891. 938.

Der Staat repräsentiert nicht nur die Einheit des Volkes, sonde
auch dessen andauerndes, über die Zeiten der einzelnen Ind
viduen und Generationen hinaus sich erstreckendes Bestehe
Im Staate findet das Volk seinen konzentrierten Ausdruck.

Durch diese Natur des Staates ist die allgemeine Reg
darüber gegeben, welche Aufgaben derselbe lösen können wir
Wenn der Staat die zentralisierte Gewalt des Volkes ist, s
mufs dasjenige, was durch seine Hilfe gefördert werden soll
derartig beschaffen sein, dafs es von e i n e m Punkt aus systematisch zu leiten ist, und dafs Gewalt als letztes Mittel gebraucht werden kann, um dasselbe aufrecht zu erhalten. Wenn diese beiden Bedingungen fehlen, kann der Staat nichts ausrichten. Es läfst sich aber kein Gebiet nennen, auf welchem die erwähnten Bedingungen nicht unter irgend einer Entwickelungsform und in irgend einem Mafse vorhanden sein könnten. — Was und wieviel der Staat unter seine Wirksamkeit heranzieht, das wird unter verschiednen Verhältnissen verschieden sein. Was dem einen Zeitalter als eine undenkbare Aufgabe des Staates erscheint, das wird in einem andern Zeitalter vielleicht dessen Hauptaufgabe. Entweder übernimmt er die ganze Wirksamkeit, wie beim Rechts- und Kriegswesen, oder er errichtet Anstalten, mit welchen zu konkurrieren er privaten Anstalten die Erlaubnis gibt, oder er unterstützt private Anstalten mit materiellem Beistand, oder er beschränkt sich darauf, den freien Bestrebungen die von der allgemeinen Rechtsorganisation gewährte Stütze zu sichern.

Die wirkliche Stärke des Staats besteht in dem Anschlufs, den die Staatsgewalt im ganzen Volke zu gewinnen vermag. Je gröfsre Freiheit der Staat dem Individuum, der Familie und der Kulturgesellschaft zu überlassen im stande ist, ohne dafs seine Einheit jedoch hierunter litte, um so stärker ist er. Die Ausdehnung der persönlichen und der politischen Freiheit ist daher eins der wichtigsten Mittel, um die Entwickelungsstufe eines Staates zu beurteilen.

Die volle Harmonie zwischen Staat und Volk, Gewalt und Freiheit, Einheit und Mannigfaltigkeit ist ein in sehr weiter Ferne liegendes Ziel. In der Wirklichkeit ist jeder Staat ein Notstaat, entspricht seinem Begriffe nur höchst unvollkommen. —

rseits tritt die Gewalt noch stets auf mehr oder weniger
le Weise auf. Gewalt üben ist mit einer gar zu grofsen
edigung des menschlichen Egoismus verbunden, als dafs
kein Mifsbrauch einstellen sollte. Hierzu kommen Furcht
blinder Selbsterhaltungsdrang, welche die Staatsgewalt be-
n können, sich auf Kosten der Zwecke, denen er dienen
, zu breiten. Es wird noch eines langen Entwickelungs-
s bedürfen, bis wir so weit gelangen, dafs Zwang nur
angewandt wird, wenn er kraft des Wohlfahrtsprinzips
naus notwendig ist. — Anderseits äufsert — nicht selten
n Übergriffe der Staatsgewalt veranlafst — die Freiheit
oft als Willkür, Kritiksucht, Mifstrauen und egoistischer
idualismus. — Diese beiden Extreme fordern sich gegen-
; heraus. Es mufs bald nach der einen, bald nach der
rn Seite Front gemacht werden, damit die Entwickelung
lurch rhythmische Schwingungen hindurch langsam in der
tung des angegebnen Ziels weiter führe.

XXXIX.

DIE STRAFGEWALT DES STAATES.

---

1. Geschichtlich hat sich die Strafe aus dem Rach- oder Vergeltungsinstinkt entwickelt. In seiner einfachsten Form äufsert dieser Instinkt sich durch eine Bewegung, durch welche man gegen einen starken und schmerzlichen Eindruck reagiert. Man fährt auf den wirklichen oder vermeintlichen Angreifer los. Dieser Instinkt ist teils eine spezielle Form des Selbsterhaltungsinstinktes, insofern die reagierende Bewegung die Entfernung des Schmerz Verursachenden bezweckt, teils steht er mit dem Bewegungsdrang im Zusammenhang, welcher jeden erregten Bewufstseinszustand begleitet. Er wirkt blindhin. Er kennt keine andern Grenzen, als die Erschöpfung seiner Kraft. Eine verhältnismäfsig geringe Einwirkung kann die gewaltigste Rückwirkung hervorbringen, wenn der Zustand schon vorher erregt ist, ebenso wie ein kleiner Funke die gröfste Explosion hervorrufen kann. Die Blindheit zeigt sich aber nicht nur darin, dafs oft gar kein vernünftiges Verhältnis zwischen Einwirkung und Rückwirkung besteht. Sie zeigt sich auch darin, dafs zwischen der wirklichen und der scheinbaren Ursache der schmerzlichen Einwirkung kein Unterschied gemacht wird, und darin, dafs die ferneren Folgen der Rückwirkung nicht Gegenstand der Aufmerksamkeit werden. Das Wesentliche ist, der innern Unruhe und dem innern Schmerz Luft zu schaffen — über welche Objekte dies ausgeht, und wie sehr es über dieselben ausgeht, das spielt keine Rolle.

Die Entwickelung, welcher der Rachinstinkt während der

Entwickelung des gesellschaftlichen Lebens und der Kultur unterworfen ist, besteht teils darin, daſs das Objekt der rächenden Rückwirkung individualisiert wird, so daſs kein andrer getroffen wird, als eben derjenige, von welchem die Einwirkung ausging, — teils darin, daſs die Stärke und die Art der rächenden Rückwirkung im Verhältnis zur Stärke und Art der Einwirkung und zu dem Grade von Bewuſstsein, mit welchem sie geübt wurde, bestimmt wird, — teils auch darin, daſs die ferneren Folgen, welche die rächende Rückwirkung für das von derselben getroffene Individuum und für die Gesellschaft überhaupt erhält, berücksichtigt werden. Dies alles setzt voraus, daſs der Instinkt im Fluge gehemmt wird, — daſs zwischen Einwirkung und Rückwirkung ein Zwischenraum eingeschoben wird, ein Zwischenraum, der für die Entwickelung des Bewuſstseins überhaupt und speziell für die des Willens so bedeutungsvoll ist[1]), — und endlich, daſs die Rückwirkung nicht Sache des einzelnen Individuums, sondern Sache des Staates wird. Erst durch diese Reihe eingreifender Veränderungen wird die Rache zur Strafe. Wir werden einige dieser Punkte näher betrachten.

2. Das einzelne Individuum wird auf primitiven Kulturstufen nicht als isoliert betrachtet, weder mit Bezug auf seine Rechte noch mit Bezug auf seine Pflichten. Es sind Familien und Sippen, die einander gegenüberstehen, keine selbständigen Individuen. Die Rache wird deshalb von jedem Mitglied der Sippe, welcher das verletzte Individuum angehört, an jedem Individuum der Sippe, welcher der Verletzende angehört, verübt. Blut muſs flieſsen, wenn Blut geflossen ist; wessen Blut aber flieſst, das ist von untergeordneter Bedeutung. Wo die alte Familienorganisation noch herrscht, wie in Albanien, da herrscht auch diese Betrachtungsweise noch. Der Albanese nimmt deshalb keinen Fremden auf, ehe er sich durch Fragen vergewissert hat, daſs zwischen seiner Familie und der des Fremden kein Blut ist. Im Mittelalter hatten die Gildebrüder die Verpflichtung, einander zu rächen und Geldstrafen für einander zu erlegen, welche früher den Mitgliedern derselben Familie oblag. „Alle

---

[1]) Psychologie S. 111 f. 414. f.

sollen es tragen," sagt eine alte Gildeordnung, „wenn sich einer vergeht, und alle sollen das nämliche leiden." Fortschreitender Emanzipation und Individualisierung ist es zu verdanken, dafs sich allmählich die Vorstellung von der Beschränkung der Schuld auf das einzelne Individuum entwickelt[1]).

Ebenso wenig wie man anfänglich zwischen dem handelnden Individuum und dessen ganzer Sippe unterschied, ebenso wenig unterschied man zwischen der äufseren Handlung und dem durch diese zu Tage gelegten Willen. Man hielt sich an die Wirkung der Handlung. Der Rachinstinkt gibt sich keine Zeit, um sich in den Zustand des Handelnden hineinzudenken; es fehlt übrigens auch an der Fähigkeit hierzu. Man hält sich an die Thatsache, dafs von dem Handelnden eine schmerzende Wirkung ausgegangen ist, dafs er ein Schmerz verursachendes Wesen ist; es ist einem nicht daran gelegen, etwas andres von ihm zu wissen. — Man unterscheidet nicht zwischen vorsätzlichen und unvorsätzlichen Verletzungen, zwischen dem Schaden, welcher mit gutem Bedacht verursacht wird (dem dolus), und dem Schaden, welcher aus Gleichgültigkeit und Fahrlässigkeit entsteht (der culpa). Der unfreiwillige und der gewollte Totschlag befleckten in gleich hohem Mafse. Und man straft — noch im Mittelalter und später — Tiere ebensowohl als Menschen![2])

Dafs die Rache wieder um der Vergeltung willen neue Rache erzeugte, so dafs eine endlose Reihe von Aktionen und Reaktionen zwischen den Sippen eingeleitet wurde, — dafs die ganze Gesellschaft unter diesem Streit litt — dafs die Roheit und Grausamkeit der Gemüter Nahrung fand, — dies wurde nicht in Betracht gezogen, wo der unbedingt gebietende Instinkt herrschte.

3. Wenn die Erkenntnis entsteht, dafs die streitenden Individuen und Sippen einer und derselben Gesellschaft angehören, welche unter ihrem Streite leidet, und wenn die-

[1]) Vgl. hierüber Spencer: Political Institutions. S. 549 f. — Post: Die Grundlagen des Rechts. S. 354 f. — L. Brentano: Die Arbeitergilden. I. S. 2. — R. Keyser: Efterladte Skrifter (Hinterlassene Schriften). II, S. 359.

[2]) Post: Angef. Schrift. S. 356 f. — Fustel de Coulanges: La cité antique. 4 éd. S. 108.

selben zugleich selbst die Beschwerden der endlosen Rachekämpfe fühlen, kann der oben erwähnte Zwischenraum eintreten. Es entsteht dann die Möglichkeit einer Vermittelung, und es wird eine Erwägung angestellt, ehe man zum Vergeltungsakte schreitet. Die ersten Gerichte waren Schiedsgerichte. War der Schuldige ausfindig gemacht, und konnte man keinen gütlichen Vergleich zu stande bringen, so wurde derselbe der Rache des Verletzten entweder ohne weiteres oder auf gewisse Bedingungen überlassen. War der Verletzte nicht selbst im stande, sich zu rächen, so war die Gesellschaft ihm hierzu behilflich. — Der nächste Schritt wird der, dafs die Gesellschaft selbst die Vergeltung in ihre Hand nimmt. Sie mufs dann über hinlängliche physische Macht verfügen, sowohl um den Rachinstinkt zurückzuhalten als um das Urteil zu vollstrecken. Diese Macht fällt natürlicherweise mit derjenigen zusammen, welche gegen äufsre Feinde aufgeboten wird, so dafs die das Recht handhabende und die verteidigende Autorität in derselben Hand ruhen werden[1]). Nun konnte ein Streit vor Gericht mit Gründen und Zeugnissen den Streit mit blanken Waffen ablösen. Die ganze Sache wurde nun von einem höhern Gesichtspunkte aus betrachtet. Es galt nun etwas mehr als blofs die Befriedigung individueller Instinkte. Die Gesellschaft will den Frieden und die Sicherheit, eine ihrer ersten Lebensbedingungen, bewahrt wissen, und dieser Rücksicht mufs sich sowohl der Verletzte als der Verletzende, sowohl der Rächer als der Angreifer beugen. Es entstehen nun Strafusancen und Strafgesetze, welche die Vergeltung regulieren.

Die blinde Eile, mit welcher die Rache vollzogen ward, solange der Instinkt herrschte, wird nun durch ein Erwägen der Umstände, unter welchen die Verletzung geschah, und durch ein Ausmessen des dem Verletzten zugefügten Leidens ersetzt. Wenn dieses Ausmessen auch noch erst auf rein äufsre Weise unternommen wird, so dafs man Auge um Auge, Zahn um Zahn verlangt, so ist dies doch ein Fortschritt im

---

1) Maine: Early Law and Custom. S. 170 f. — Spencer: Political Institutions. S. 618 f. — Post: Die Grundlagen des Rechts. S. 401 f.

Vergleich mit der Wut, die keine andern Grenzen kannte als eigne Erschöpfung oder die Vernichtung des Opfers. Eine Milderung tritt schon dadurch ein, dafs die Rache eine kollektive statt einer individuellen geworden ist. Allerdings kann die kollektive Rache ebenso wild wüten, als die individuelle. Nicht nur können die Gewalthaber sich ihrer Stellung bedienen, um persönliche Rachlust zu befriedigen; auch der Zorn und die Wut des Volkes können sich auf blinde und rücksichtslose Weise vermittelst der Strafgewalt Luft verschaffen, und der Verbrecher wird behandelt, als ob er nicht zu den Menschen gehörte. Es gibt nun aber die Möglichkeit, dafs man den Blick kann weiter als auf die augenblickliche Befriedigung des kollektiven oder individuellen Rachebedürfnisses gehen lassen. Man kann erwägen, ob das Leiden, welches man zufügt, wirklich notwendig sei, und ob es nicht, wenn es in dem vom Vergeltungsbedürfnisse geforderten Mafse zugefügt wird, Mifsstände mit sich bringe, die gröfser wären, als der Mifsstand, der darin liegt, dafs das Bedürfnis der Wiedervergeltung gehemmt werden mufs. Man gewöhnt sich daran, die ganze Sache vom Standpunkt der Gesellschaft aus zu betrachten und sich daran zu halten, welche Bedeutung das dem Verletzenden zugefügte Leiden für die ganze Gesellschaft — den Verletzenden selbst einbegriffen — hat. Man entdeckt, dafs je stärker die Staatsgewalt ist, um so milder können die Strafen sein, ohne dafs der Friede und die Sicherheit der Gesellschaft hierunter leiden würden, dafs anderseits grausame Strafen im Gemüte des Volkes Wildheit und Roheit erwecken und nähren und hierdurch selbst dem Frieden der Gesellschaft gefährlich werden können, — und dafs es ebensosehr auf die Unvermeidlichkeit als auf die Strenge der Strafe ankommt. Man erkennt, dafs ein Mensch, wenn er angeklagt ist, damit doch seiner Menschenrechte nicht beraubt ist, und man trägt Sorge, dafs seine Sache ins günstige Licht gestellt werde.

Der ursprüngliche Ausgangspunkt im Rachebedürfnis ist hiermit definitiv verlassen. Das Hauptgewicht wird nun nicht auf den Befriedigung heischenden Instinkt gelegt, sondern darauf, welche Behandlung des Verletzenden (der noch immer als mit zur Gesellschaft gehörend betrachtet wird) vom Wohl der Ge-

sellschaft verlangt wird. Was der primitive Standpunkt durchaus nicht in Betracht zog, das wird nun der leitende Gesichtspunkt. Es wird sich erweisen, daſs es nur hierdurch möglich ist, eine ethische Begründung der Strafgewalt des Staates zu geben.

4. Wenn die Frage aufgeworfen wird, wie die Strafgewalt des Staates zu begründen sei, wird das im vorhergehenden entwickelte Verhältnis zwischen der Gesellschaft und dem Staate einerseits und dem Individuum anderseits uns zu ihrer Entscheidung leiten. (Vgl. III, VIII und XXXVIII.)

Es ist die Aufgabe des Staates, die Rechtsorganisation als eine der Grundbedingungen der Entwickelung der menschlichen Gesellschaft zu handhaben. Ohne Sicherheit und Frieden kann weder das einzelne Individuum noch die Familie noch die freie Kulturgesellschaft gedeihen. Der Staat wendet daher seine zwingende Gewalt an, wenn ein Individuum sich weigert, diejenigen Pflichten zu erfüllen, welche demselben nach der geltenden Rechtsorganisation obliegen. Und wenn das Individuum an irgend einem Punkte die Rechtsorganisation verletzt, tritt die Staatsgewalt hinzu, um dieselbe aufrecht zu erhalten. Dies kann nicht dadurch geschehen, daſs man nur den Angriff hemmt und zurückweist. Durch die Verletzung der Rechtsorganisation gibt sich ein Wille kund, der, wenn es ihm gestattet würde, konsequent so fortzuschreiten, wie er mit der verübten That anfing, die Gesellschaft des Staates sprengen würde. Deshalb unterwirft der Staat den Übertreter einer solchen Behandlung, daſs das Verhältnis zwischen dessen Willen und der Rechtsorganisation ein harmonisches statt des durch die verübte Handlung erzeugten disharmonischen Verhältnisses werden kann. Es wird demselben eine Erziehung aufgezwungen, vermittelst deren er fähig werden kann, sich in den von der Rechtsorganisation vorgeschriebnen Schranken zu halten. Der Staat tritt hierdurch nicht als eine durchaus fremde Gewalt gegen ihn auf. Es darf keinen Augenblick vergessen werden, daſs der Übertreter ein Mitglied der Gattung und der Gesellschaft ist. Letzterer wird nicht als bloſses Mittel der Zwecke des Staates behandelt, wird nicht dem Wohle der Gesellschaft geopfert.

Denn wenn sein Wille durch die erlittene Behandlung eine derartige Verändernng durchgemacht hat, dafs er wieder als freies Mitglied der Gesellschaft leben kann, weil er gelernt hat, der Rechtsorganisation zu huldigen, so hat er von seinen Leiden ebenso grofsen Nutzen gehabt, als der Staat von der hierdurch gewonnenen Beruhigung hat.

Wenn der Staat als Handhaber der Rechtsorganisation einem Individuum gegenübersteht, welches dieselbe verletzt hat, so stehen hier eigentlich zwei ethische Systeme einander gegenüber. Prinzip steht gegen Prinzip, und es ist keine Verhandlung möglich, solange das Individuum die Voraussetzungen festhält, die dasselbe zur Rechtsverletzung führten. Wo ein Zusammenstofs zwischen verschiednen Prinzipien und Systemen stattfindet, da ist, wie wir sahen (III, 13), praktisch-psychologische Beeinflussung das einzige Mittel, das zu einem Verständnis führen kann. Es gilt eine Veränderung der psychologischen Grundlage, eine solche Veränderung, wie sie von aller Erziehung bezweckt wird. Vor Vollendung der Erziehung kann das Individuum die Berechtigung der erlittenen Behandlung natürlich nicht anerkennen. Die Berechtigung des Staates beruht aber darauf, dafs dieser das Individuum geeignet machen will, in der Gesellschaft zu leben. Durch die Strafe gewährt er demselben also ein Gut.

Die Erziehung, welcher das Individuum unterworfen wird, ist vor allen Dingen eine politische oder juristische Erziehung, eine Erziehung zur Legalität. Das Individuum lernt, dafs ihm am besten damit gedient ist, wenn es sein Handeln nach dem Gesetz einrichtet, welche Gedanken es sich sonst auch machen möge. Zunächst wird an den Selbsterhaltungstrieb appelliert. Bei den von der Rechtsorganisation aufgestellten elementaren Forderungen kann ja nötigenfalls die äufsre Leistung genügen. Es liegt aber kein Grund vor, weshalb der Staat bei der Behandlung des Individuums, das sich vergangen hat, beständig bei der äufsern, juristischen Erziehung beharren sollte. Diese mufs für die Art und die Dauer der Strafe bestimmend sein. Hierdurch wird aber der Versuch nicht ausgeschlossen, in ethischer Beziehung auf das Individuum Eindruck zu machen, um das Übel mit der Wurzel auszurotten. Erst wenn die

ganze Gesinnung und Denkart des Individuums dergestalt entwickelt wird, dafs es sich nicht nur aus egoistischem Interesse, sondern auch aus innerer Überzeugung der Rechtsorganisation beugt, erst dann ist diese nach der Übertretung vollständig wiederhergestellt, und mehr als wiederhergestellt, da sie statt eines Feindes einen Freund gewonnen hat. Die ethische Erziehung darf natürlich nicht so ausgeübt werden, dafs eine Verletzung der Religionsfreiheit hierdurch eintreten würde. Sie mufs an Form und Methode für die verschiednen Individuen, je nach deren Standpunkte, verschieden sein. Es wäre eine Extrastrafe, wenn das Individuum gezwungen sein sollte, sich in einer andern Konfession als seiner eignen unterrichten zu lassen. Ist der Übertreter konfessionslos, so mufs die Erziehung von einem Lehrer oder einer andern zu ernstlicher Einwirkung geeigneten Persönlichheit geleitet werden. Wenn die Übertretung der Rechtsorganisation aus körperlicher und geistiger Verkümmerung entspringt, was sehr oft der Fall ist, so wird schon dadurch viel auszurichten sein, dafs das Individuum — vielleicht zum erstenmal in seinem Leben — Menschen gegenübersteht, denen es, wie sein Gefühl ihm sagt, volles Vertrauen schenken kann. Schon dies wird, ohne vieles Dogmatisieren und Moralisieren, in der Natur des Individuums wichtige ethische Veränderungen herbeiführen können. Allerdings gehört diese ethische Erziehung mehr unter die Weise, wie die Strafe vollzogen wird, als unter die Strafe selbst. Dieselbe kann nur dann stattfinden, wenn das Individuum sich für Einwirkungen in der genannten Richtung empfänglich zeigt, oder sogar das Bedürfnis danach hat. Man hat sogar dem Staate das Recht absprechen wollen, in die ethische Entwickelung des Einzelnen einzugreifen, weil kein Mensch das Recht habe, sich zum Richter der innern Gesinnung andrer Menschen aufzuwerfen, und der Staat kein Recht habe, Gewalt anzuwenden, um den volljährigen Staatsbürger zu verbessern[1]). Vom Standpunkt der sozialen Ethik aus ist jedoch kein Grund vorhanden, zwischen der Strafe und der Vollziehung der Strafe

[1]) Fichte: Grundlage des Naturrechts. II. S. 114. — Goos: Indledning til den danske Strafferet. (Einleitung in das dänische Strafrecht.) S. 63.

einen so scharfen Unterschied zu machen, wie dies aus technischen Gründen vielleicht in der Rechtswissenschaft notwendig ist. Wer zu einer Strafe verurteilt wird, der wird ja auch zur Strafvollziehung und zu allem, was diese mit sich bringt, verurteilt, und in vielen Fällen ist die ethische Verbesserung entweder eine natürliche Fortsetzung oder eine notwendige Bedingung der juridischen. Es wird sich als unmöglich erweisen, hier einen scharfen Unterschied festzuhalten. Das Verhältnis zwischen dem juridischen und dem ethischen Element der widerrechtlichen Handlung ist ja auch in jedem einzelnen Falle ein verschiednes. Bei einigen Verletzungen des Rechts (wie bei politischen Verbrechen und Übertretungen polizeilicher Erlasse) kann das ethische Element fast ganz fehlen, oder es liegt vielleicht einer der nicht zu vermeidenden Konflikte der Moral mit dem Rechte vor. Die gröfsten und eingreifendsten Verletzungen der Rechtsorganisation brauchen nicht notwendigerweise auch die in ethischer Beziehung bedenklichsten zu sein. „Die Verwickelung der Umstände," sagt A. S. Örsted[1]), „kann oft einen Menschen, der durchaus nicht allem Guten und Edlen abgestorben ist, zu den gefährlichsten und schädlichsten Verbrechen bewegen, während ein Verbrechen von geringer Tragweite ein grundverdorbenes Gemüt verraten kann. Wer wird behaupten, dafs ein Mord oder ein Staatsverbrechen unbedingt gröfsre sittliche Verderbtheit verrate als ein Betrug?" — Man kann daher die Strafgewalt des Staates nicht begründen, ohne zu verlangen, dafs die Strafe so sehr wie möglich individualisiert werde. Vorzüglich macht das stets verschiedne Verhältnis zwischen dem juridischen und dem ethischen Element diese Forderung zur Notwendigkeit. Ohne Individualisierung wird das gestrafte Individuum nur als Mittel behandelt, welches dem Bedürfnis des Staates nach Aufrechterhaltung seiner Rechtsorganisation dient. Bei der individualisierenden Erziehung, welche wir verlangen, gibt es aber keinen Punkt, an welchem die Thätigkeit, die die Rechtsorganisation aufrecht hält, nicht zugleich eine pädagogische Thätigkeit mit Rück-

[1]) Om de förste Grundregler for Straffelovgivningen. (Die ersten Grundregeln der Strafgesetzgebung.) (Eunomia II.) S. 8.

sicht auf den Übertreter derselben wäre. Die strafende Thätigkeit des Staates erhält um so gröfsre ethische Begründung und Berechtigung, je mehr sie sich diesem Ideal nähert. Das Recht des Staates, den Übertreter einer Erziehung zu unterwerfen, die ihn geeignet machen kann, die elementaren Bedingungen eines Zusammenlebens mit andern Menschen in einer geordneten Gesellschaft zu erfüllen, ruht wesentlich auf derselben Grundlage wie sein Recht, für die Erziehung und den Unterricht der Kinder Sorge zu tragen. In beiden Fällen behauptet der Staat dasjenige Niveau, unter welches seine Mitglieder nicht sinken dürfen, und sucht er denjenigen aufzuhelfen, welche dasselbe noch nicht erreicht haben oder unter dasselbe gesunken sind[1]).

Wenn es gegeben ist, dafs der Staat in seinem Verfahren gegen den Übertreter diesen nicht als blofses Mittel behandelt, so wird es nicht verwehrt, dafs die Strafe sekundär auch weiter gehenden Zwecken dienen kann. Die aufrechterhaltende Wirksamkeit erstreckt sich in ihren Folgen weiter als auf das Ziel, den Übertreter zu befähigen, die elementaren, an alle Mitglieder der Gesellschaft gerichteten Forderungen wieder zu befriedigen. Der Staat stellt durch die Strafe zugleich fest, dafs das Betragen des Übertreters kein Präzedenzfall werden darf. Jede Handlung, die ungehindert und ohne dem Thäter Unannehmlichkeiten herbeizuführen, in der Gesellschaft ausgeübt wird, kann des in der menschlichen Natur

---

[1]) Die oben gegebene Entwickelung der Begründung der Strafgewalt schliefst sich zunächst an eine einzelne Seite der Fichteschen Theorie an. Fichtes Theorie ist als Totalität eine Theorie der Strafandrohung (ebenso wie die des A. Feuerbach und die des A. S. Örsted) und ist unhaltbar, da sie konsequent das gestrafte Individuum zum blofsen Mittel für die Gesellschaft machen mufs. Bei der näheren Entwickelung seiner Theorie läfst er sich aber auf Gedanken ein, die als Grundlage einer ganz andern Theorie benutzt werden können. Übrigens ist die pädagogische Straftheorie sehr alten Ursprungs. Dieselbe rührt von Platon her als eine notwendige Konsequenz des Bruches dieses grofsen Denkers mit der alten Wiedervergeltungslehre. (Vgl. XII, 2.) — Mit Dankbarkeit mufs ich auch hier (wie schon in der „Grundlage der humanen Ethik“ S. 92 f.) erwähnen, wie sehr das Studium der Goosschen Straftheorie mich seiner Zeit in der Überzeugung bestärkte, dafs die juridische Strafe ebenso wenig als die ethische Reue die Annahme eines kausalfreien Willens voraussetzt.

liegenden Nachahmungstriebes wegen Sitte und Gebrauch zeugen; von diesem Punkt aus kann eine neue posit Moralität entspriefsen. Der Staat stellt durch die Strafe ei Prellstein auf, der eine fortgesetzte Entwickelung an dies Punkte verhindern soll. Diese Seite der Strafe, die in Strafandrohungs- und Abschreckungstheorieen mit Unrecht die erste Reihe gestellt wird, schliefst sich auf natürli Weise an den oben angegebenen Hauptzweck der Strafe Denn die Verletzung der Rechtsorganisation ist nicht eine an einem einzelnen Punkte wirkende Handlung. Wie je Eingriff in eine verwickelte und komplizierte Totalität dieselbe Wirkungen, die sich nach allen Seiten ausbreiten, die Rechtsorganisation ist nur dann behauptet und wiederl gestellt, wenn zugleich davor gewarnt und davon abgeschre wird, in den Fufsstapfen des Übertreters zu gehen. Wie vor angedeutet, braucht diese Rücksicht keine besondere Schärf der Strafe herbeizuführen, da die Unvermeidlichkeit der St von gröfsrer Wirkung ist, als deren Strenge[1]). — Durch Anwendung der Strafe wird auch dem Gefühl der Unsicherl und der Unruhe abgeholfen, welches auf natürliche Weise steht, wenn die Rechtsorganisation übertreten wird. Durch strafung thut der Staat das Seinige, damit die Rechtsorganisat als eine feste natürliche Ordnung betrachtet werde.

Je weiter die Strafe von ihrem Ideal entfernt ist, so mehr breiten sich die sekundären Zwecke auf Kosten Hauptzwecks, und um so mehr wird deshalb das gestr Individuum als blofses Mittel behandelt, zuletzt vielleicht blofses Mittel, um demjenigen zu dienen, was man für Wohl der Gesellschaft ansieht. Hierbei wird indes ein wichti

[1]) Dies erfuhr man im vorigen Jahrhundert, als man in mehr Ländern durch immer strengere Strafen zu wirken suchte. Von Ba z. B., das sich in dieser Beziehung besonders auszeichnete, wird ges dafs die Verbrechen zunahmen, je mehr Galgen und Räder an den H strafsen errichtet wurden. A. v. Feuerbach: Biographischer Nach S. 132. — Als Romilly eine Reform der strengen englischen Strafges vorschlug, machte man den Einwurf, dafs die Verbrechen im Zunehmen wä er antwortete aber, dies sei gerade ein Grund, die Gesetze zu ändern. Strenge Gesetze sucht man (vorzüglich die Schwurgerichte) wo möglich n anzuwenden, und hierdurch tritt also gerade Straffreiheit ein.

Umstand übersehen. Dasjenige Individuum, welches die Rechtsorganisation verletzt, ist selbst in der Gesellschaft entstanden und hat sich in derselben entwickelt. Sein Charakter und seine ganze Gesinnung sind grofsenteils durch den in der Gesellschaft herrschenden Geist, durch die ihm von der Gesellschaft bereiteten Verhältnisse bestimmt. In der Rechtsverletzung können wir oft eine einfache Wirkung der Übelstände und der Gebrechen der Gesellschaft erblicken. Wenn die Gesellschaft den Übertreter verurteilt, so verurteilt sie sich insoweit selbst. Von dieser Seite aus zeigt es sich besonders deutlich, was oben ausgesprochen wurde, dafs die Verletzung des Rechts allerdings ein Sinken des Individuums unter das von der Gesellschaft vorausgesetzte Niveau darlegt, dafs das Individuum darum aber doch nicht aufhört, der Gesellschaft anzugehören, dafs es nicht durchaus rechtlos wird. Wenn die Gesellschaft in der Verletzung des Rechts zum gröfsern oder kleinern Teil ihr eignes Werk, ihre eigne Schuld erblicken mufs, verwandelt sich die Berechtigung, den Übertreter zu erziehen, in eine Verpflichtung, und die Notwendigkeit der individualisierenden Behandlungsweise wird um so einleuchtender. Nur eine solche Auffassung, die das Individuum als absoluten Ausgangspunkt aller seiner Handlungen betrachtete, würde behaupten können, dasselbe trenne sich durch eine Verletzung der Rechtsorganisation durchaus von der Gesellschaft, so dafs diese keine Verpflichtung mehr gegen jenes habe. Je mehr die Augen aber für den Einflufs der gesellschaftlichen Verhältnisse auf den Charakter und die Handlungsweise der Individuen geöffnet werden, um so weniger wird man alles vom Strafsystem erwarten. Man wird sehen, dafs es darauf ankommt, Verletzungen des Rechts auf indirekte Weise zu verhindern, und dafs dies vorzüglich durch Verbesserung der materiellen und geistigen Bedingungen, unter welchen die Individuen sich in der Gesellschaft entwickeln, geschehen wird.

5. Der eben entwickelten Auffassung zufolge wird gestraft, nicht weil eine Verletzung stattgefunden hat, sondern damit keine Verletzung stattfinde (nicht: quia peccatum est, sondern: ne peccetur). Dafs keine Verletzung stattfindet, bedeutet ja, dafs die Rechtsorganisation unangefochten steht,

und dies ist, was erreicht werden soll. Hier ist also ein klarer und bestimmter Zweck, welcher durch die Strafe, und zwar nur durch diese, erreicht wird oder doch erreicht werden kann. Und dieser Zweck findet wieder seine Begründung im allgemeinen Wohlfahrtsprinzip.

Durch die Annahme, dafs die Strafe einem Zwecke dienen müsse und „an und für sich“ keine Gültigkeit habe, steht die entwickelte Auffassung in entschiednem Gegensatz zur Wiedervergeltungstheorie, welcher zufolge es eine Entwürdigung sowohl der Strafgewalt als der gestraften Persönlichkeit sein sollte, wenn die Strafe als Mittel betrachtet würde. Die Vergeltungstheorie behauptet als eine ewige, von selbst einleuchtende ethische Wahrheit, dafs wer Böses thue, über dessen Haupt werde Böses kommen. Ist dies aber wirklich von selbst einleuchtend? Und ist dies ein ethischer Gedanke? Weshalb soll das Übel, soll das Leiden der Welt vermehrt werden, weil einmal Böses verübt wurde? Dies heifst ja doch geradezu das Übel ärger machen, solange man kein bestimmtes Gut nachweist, das durch das Übel, welches man auf das einmal verübte Böse folgen läfst, erreicht wird. Einen solchen Zweck wird man aber nicht angeben können, ohne sich auf das Wohlfahrtsprinzip zu berufen, und also in die „Nutzenmoral“ hineinzugeraten. Kant betrachtet es als einen kategorischen Imperativ, dafs ein Mensch so behandelt werden müsse, wie er andre behandle. Dies ist aber ein unbegründeter Machtspruch. Dagegen folgt es mit grofser Klarheit aus dem Wohlfahrtsprinzip, dafs es unzulässig ist, irgend einem Menschen Leiden zuzufügen, wenn hierdurch für den Einzelnen selbst oder für die Gesellschaft oder für beide nicht ein um so gröfsres Gut erreicht wird. Böses darf nicht mit Bösem vergolten werden, wenn letzteres Böse nicht ein vermummtes Gut ist.

„Aber,“ — wird man sagen — „es war auch ein Fehler von Kant, jenen Satz als einen Satz der reinen Vernunft zu betrachten. Er erhält seine Bedeutung erst, wenn er als Ausdruck des ethischen Gefühls der Gesellschaft betrachtet wird, welches über das Verbrechen empört ist und erst durch das Leiden des Verbrechers befriedigt wird. Der Verbrecher

mufs seine Schuld büfsen; dann erst kann er wieder als ein Glied der Gesellschaft gelten." — Hiermit macht man die Sache jedoch nicht besser. Denn mit welchem Recht soll der Einzelne leiden, um das Gefühl der andern zu befriedigen? Man mufs den Wert und die Berechtigung dieses Gefühls darlegen, ehe man dessen über einen Menschen ausgehende Befriedigung verlangen kann. Die Gefühle der Menschen lassen sich durch viele verschiedne Dinge erregen, und man mufs also darthun, dafs diesem bestimmten Gefühl das Recht zustehe, seine Forderung erfüllt zu sehen. Versucht man es, dessen Berechtigung darzulegen, so wird man wieder im Wohlfahrtsprinzipe landen. Nur dann ist die öffentliche Indignation und Entrüstung berechtigt, wenn sie durch eine Verletzung der Lebensbedingungen der Gesellschaft motiviert ist und fordert, was notwendig ist, um diese zu wahren. Es verhält sich mit den Leiden, welche der Staat durch die Strafe zufügt, ebenso wie mit den in der Reue gefühlten Leiden. Auch diese hatten ja keinen ethischen Wert „an und für sich" (siehe V, 3), sondern nur, weil sie ein notwendiges psychologisches Übergangsglied waren.

Ist das entrüstete Gefühl wirklich sympathischer Natur und nicht ein Auflodern des primitiven Rachinstinkts, so wird dasselbe allerdings eine Sühne verlangen, d. h. ein bestimmtes Leiden, das der That wegen über den Übertreter kommt; dieses Leiden wird aber nicht als letzter Zweck betrachtet werden. Geschieht dies, so wirkt nur das Bedürfnis, sich ohne Rücksicht auf die Folgen Luft zu verschaffen, ein Bedürfnis, welches die sympathischen Gefühle so oft in Egoismus umwandelt[1]). Der wahren Sympathie ist es nicht nur darum zu thun, Luft zu bekommen; dieselbe will das Lustgefühl der Welt vermehren und das Leiden vermindern; es würde dann ein Widerspruch sein, wenn sie an irgend einem Punkte ihren Zweck durch zugefügtes Leid erreicht zu haben glaubte. — Auch dem Übertreter selbst ist die Sühne oft erwünscht. Hierin ist nichts Mystisches, und die Wiedervergeltungslehre kann sich nicht hierauf berufen. Es ist psychologisch verständlich, dafs derjenige, in welchem die Reue zu wirken beginnt,

---

[1]) Psychologie S. 326.

sich durch physisches Leiden erleichtert findet. Sich diesem unterwerfen ist eine Entladung, ist ein Weg, um der starken geistigen Spannung Luft zu schaffen. Wenn das Individuum sich dem Leid unterwirft, zeigt es ferner den ernstlichen Willen, das normale Verhältnis zur Rechtsorganisation wiederherzustellen; wenn es die von dieser vorgeschriebne Strafe erleidet, befriedigt es ja schon eine ihrer Forderungen. Es verhält sich hiermit wie mit der schmerzlichen Selbsterkenntnis, welche das Individuum, das wirklich mit der verwerflichen Richtung des Willens gebrochen hat, willig durchmacht. (Siehe V, 3.)

Hinter der „Vernunft" und dem „Gefühl", auf welche man sich zu gunsten des von selbst einleuchtenden Charakters der Wiedervergeltungsidee beruft, liegt der alte, in der menschlichen Natur tief eingewurzelte Rachinstinkt. Wenn wir auf diesen zurückgehen, ist es leicht zu verstehen, daſs es an einer Begründung fehlt. Denn der Instinkt wird nicht vom Gedanken an einen Zweck geleitet, sondern besteht nur in dem Drange, gewisse Handlungen auszuführen. Und da die Handlungen in diesem Falle für die Selbsterhaltung des Individuums und auch für die der Gattung von groſser Bedeutung waren und teilweise noch jetzt sind, so verstehen wir, daſs der Instinkt sich hält und schwer zu überwinden ist. Daher war es ein so merkwürdiger Fortschritt in der ethischen Entwickelung der Menschheit, als man das Selbstverständliche des Satzes, Böses sei mit Bösem zu vergelten, zu bezweifeln anfing (XII, 2). — Höchst sonderbar ist es, daſs sogar Kant meinen konnte, das Prinzip der Wiedervergeltung habe ewige ethische Wahrheit, und daſs Fichte und A. S. Örsted, die in der Rechtslehre dieses Prinzip verwarfen, in der Ethik dasselbe behaupten konnten![1])

[1]) Fichte: Grundlage des Naturrechts. II, S. 128. — A. S. Örsted: Om de förste Grundregler for Straffelovgivningen. (Die ersten Grundregeln der Strafgesetzgebung.) (Eunomia II.) S. 4. — In einer interessanten Abhandlung „Vergeltung und Zurechnung" (5. und 6. Band der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie") hat E. Laas es versucht, die ethische Bedeutung der Vergeltung zu verteidigen und die Strafe als „ethisierte Rache" aufzufassen. Ich kann aber nicht finden, daſs er etwas anführt

Die im Rach- und Vergeltungsinstinkt offenbarte Energie raucht nicht verloren zu gehen, weil der Instinkt eine esentliche Metamorphose erleiden mufs. Es sind stets heftige id lebhafte Gefühle der Entrüstung und des Zorns not- ːndig, um die verletzte Rechtsorganisation zu verteidigen .d für dieselbe in die Schranken zu treten. Wir haben uns r gegen das Zwecklose des Instinkts ausgesprochen. Weil gefügtes Leid nicht der letzte Zweck ist, kann sehr wohl r ein lebhaftes Gerechtigkeitsgefühl Raum und Verwendung .n. Unter der Nemesis verstand Aristoteles dasjenige ːfühl, welches wir haben, wenn wir sehen, dafs das Glück m Los unwürdiger Menschen zufällt[1]). Solcher Unwille über s Mifsverhältnis zwischen innerem Wert und äufserem Glück eine wichtige ethische Kraft. Dieser Unwille braucht aber ːht bei dem Wunsche Halt zu machen, dafs denjenigen, ·lche Böses geübt haben, Leid widerfahren möge; derselbe rd nicht dadurch geschwächt, dafs dieses Leid als Mittel zu ıer Veränderung des Charakters des Übelthäters betrachtet wird.

Wenn der Drang nach Vergeltung nicht geradezu im enste der Selbsterhaltung wirkt, so beruht seine Befriedigung f einer Illusion. Was erreicht man eigentlich durch die rgeltung? Das geschehene Böse kann nicht ungeschehen macht werden, und wie kann es uns eine Linderung sein, fs der Thäter leiden mufs? Die Illusion ist hier ähnlicher t wie bei dem Neid und der Schadenfreude. Man hat er- cht, Luft zu bekommen; in der Ordnung der Dinge ist aber rchaus nichts verändert, nur ist die Summe der Leiden der elt vergröfsert. Diese Illusion der Rache hat Björnson der „Bergljot" geschildert:

Rache? — Wer nennt Rache?
Kann Rache mir die Toten wecken?
Kann sie mich vor der Kälte schützen?
Gibt sie den sichren Witwensitz
Und kinderlosen Müttern Trost?

; den oben genannten Zweifel beantwortet, und es scheint mir un- ːechtigt zu sein, das Wort „Rache" zu gebrauchen, wenn jedes egoistische dürfnis beseitigt gedacht werden soll. (Siehe besonders 5. Band S. 152 f.)

[1]) Eth. Nic. II, 7.

6. Es könnte scheinen, als wäre das Prinzip der Vergeltung vortrefflich geeignet, beim Ausmessen der Strafe benutzt zu werden. Es scheint ein klarer und billiger Gedanke zu sein, ganz so behandelt zu werden, wie man andre behandelt. Man findet es selbstverständlich, dafs derjenige, welcher einen andern getötet hat, selbst getötet wird. Man wird aber (auf dem gegenwärtigen Standpunkt unsrer ethischen Entwickelung) schon Bedenken tragen, demjenigen ein Auge auszuschlagen, welcher einem andern ein Auge ausgeschlagen hat. Und nun derjenige, welcher Notzucht verübt hat, wie ist dieser nach dem Vergeltungsprinzip zu bestrafen? Kant meinte durch Kastration. Dies ist aber schon eine starke Abweichung vom Prinzipe: Mafs für Mafs. Dieses läfst sich nicht durchführen, und wenn es scheint, als könnte es angewandt werden, so tritt vielmehr eine gewisse Symbolik in Kraft, als eine wirklich vernünftige Verbindung zwischen That und Strafe. Es läfst sich kein Grund dafür anführen, dafs die Strafe der That ähnlich sein sollte. Will man das Vergeltungsprinzip konsequent durchführen, so mufs man ebenso weit gehen, wie einige wilde Völkerschaften. Ein Basutoneger z. B., dessen Sohn durch einen Schlag mit einem Stocke am Kopfe verwundet wurde, wollte den Thäter ergreifen, um ihn mit demselben Stock auf dieselbe Stelle am Kopfe zu schlagen, und zwar auf demselben Fleck stehend, auf welchem der Thäter gestanden hatte. Erst hierdurch fühlte er sich vollständig befriedigt.

Die Lehre von der Vergeltung kann nicht begründen, dafs vorsätzliche Handlungen (aus dolus) strenger bestraft werden als fahrlässige Handlungen (aus culpa). Was vergolten werden soll, ist die Handlung; wie kann die Vergeltung verschieden werden, je nachdem die Handlung mit Vorsatz oder aus Fahrlässigkeit unternommen ist? Es wäre doch absurd, wollte man denjenigen, welcher durch Fahrlässigkeit den Tod eines andern verursacht hat, einer ähnlichen Gefahr aussetzen, wie der, in welche er den andern gebracht hat! Dann müfste man dafür Sorge tragen, dafs dieselbe auch den Tod herbeiführte. Und doch würde die Vergeltung keine vollständige sein, da der Tod ja gerade nicht durch Fahrlässigkeit ver-

ursacht wäre[1]). Kann man aber auf den Unterschied zwischen einer vorsätzlichen und einer fahrlässigen Handlung keine Rücksicht nehmen, so wird es klar, dafs die Vergeltung in der That der Ausschlag eines blinden Instinkts ist, welcher uns dreinschlagen läfst, ohne die Folgen zu untersuchen. Es ist ein sonderbares Geschick, das eine so hoch gespannte ethische Auffassung wie die Vergeltungslehre trifft, die gewöhnlich auf die „Nutzenmoral“ und die „Humanität“ verächtlich herabblickt.

Die Vergeltungstheorie wird endlich die Bestimmungen der meisten neueren Strafgesetze rücksichtlich der Verjährung der Strafschuld nicht begründen können. Nach der oben gegebnen Begründung der Strafgewalt ist es selbstverständlich, dafs Verletzungen des Rechts, die vor langer Zeit verübt sind und erst jetzt entdeckt werden, straflos ausgehen. Das Motiv, das die Strafgewalt in Bewegung setzt, ist hier nämlich nicht vorhanden. Ebenso wie die Ethik vorwärts sieht, und nur rückwärts sieht, um desto besser vorwärts sehen zu können (vgl. V, 3), ebenso hat der Staat nicht mit der Vergangenheit, sondern mit der Gegenwart und der Zukunft zu schaffen; die vor langer Zeit verübte Handlung ist kein Kennzeichen des jetzigen Charakters des Thäters, ebensowenig wie sie die jetzt bestehende Rechtsorganisation bedroht. Das praktische Interesse ist weggefallen. Die Vergeltungslehre mufs hier aber eine Lücke in der Weltordnung finden, und wie lange Zeit auch verfliefsen möge, kann sie nicht begründen, dafs keine Strafe zugefügt wird. Weshalb sollte das Blut zu schreien aufhören? —

Der oben gegebnen Begründung der Strafgewalt zufolge soll durch die Strafe ein doppelter Zweck erreicht werden: die Wiederherstellung der Rechtsorganisation und die Veränderung des Charakters des Thäters. Bei keiner Strafweise dürfen diese beiden Rücksichten getrennt werden. Unter den heutzutage angewandten Strafen gibt es zwei, die hiermit im

---

[1]) Vgl. A. S. Örsteds treffende Kritik der Vergeltung als eines Mafsstabes des Strafgesetzes: „Om de förste Grundregler“ (Die ersten Grundregeln). (Eunomia II.) S. 12—24.

Widerspruch stehen, die Todesstrafe nämlich und die lebenslängliche Gefängnisstrafe. Diese lassen sich nicht rechtfertigen, und wir finden denn auch, daſs sie immer seltner angewandt werden. Nur ein Fünftel der in Europa gefällten Todesurteile wird vollstreckt. Diese Strafen drücken aus, daſs wir uns noch auf einer barbarischen Entwickelungsstufe befinden. Wir leben in einem Kriegszustande, welcher bewirkt, daſs das Moment der Abschreckung eine gröſsre Rolle spielt, als sich in ethischer Beziehung verteidigen läſst. Der Grund ist auch vorzüglich der, daſs wir in der Strafpsychologie und der Strafpädagogik noch so auſserordentlich weit zurück sind. Deshalb sind wir noch nicht im stande, auf den Charakter des Übertreters dergestalt zu wirken, daſs die Strafe abgeschlossen werden kann, ohne mit dem Tode zu enden. Den Zögling auf Lebenszeit „nachsitzen“ zu lassen, ist eine sonderbare pädagogische Methode, und nicht weniger sonderbar ist es, ihm das Leben zu nehmen, um seinen Charakter zu bezwingen. Es ist gar leicht, einen Menschen für unverbesserlich zu erklären; woher holt man aber den Beweis, daſs alle Mittel erschöpft sind? Wir sind in psychologischer Einsicht und pädagogischer Praxis noch nicht so weit fortgeschritten, daſs wir eine solche Achtserklärung ausstellen dürften.

Nach der oben (V) angestellten Untersuchung über die „Freiheit des Willens“ ist kein Grund vorhanden, hier wieder auf diese Frage zurückzukommen. Kann die Ethik sich mit dem Determinismus vertragen, so wird auch die Rechtslehre dies können. Aber darum wird es dennoch — gerade nach der hier gegebnen Begründung der Strafgewalt — von groſser Wichtigkeit sein, daſs die subjektiven Willensverhältnisse des zu Strafenden Gegenstand der Aufmerksamkeit werden. Erstens kommt es darauf an, wiefern die Handlung wirklich eine gewollte ist, wiefern sie eine Frucht klarer Überlegung und bewuſster Entschlieſsung des Individuums ist, oder nur Gegenstand einer Absicht, nicht Gegenstand eines eigentlichen Entschlusses war[1]), oder ob sie nur aus Mangel an Aufmerksamkeit und Nachdenken vom Individuum verursacht wurde, oder

[1]) Psychologie S. 416 f.

endlich, ob sie in einem Zustand ungewöhnlicher Erregtheit verübt ward. In diesen verschiednen Fällen findet ein sehr verschiedner Grad der Disharmonie zwischen dem Willen des Individuums und der Rechtsorganisation statt, und die Strafe mufs notwendigerweise hiernach variieren. Zweitens soll die Strafe ja ihren Einflufs auf den Willen des Individuums äufsern, als ein Motiv, dessen Notwendigkeit sich erwiesen hat. Das Individuum mufs erzogen werden. Es kommt dann aber darauf an, ob das Individuum normal ist, so dafs die Einwirkungen, denen es ausgesetzt wird, von Einflufs werden können. Ist das Individuum geisteskrank, so wird der Einflufs der Erziehung, wenn diese auf gewöhnliche Weise geübt wird, unmöglich sein; die Erziehung des Individuums mufs dann, wenn eine solche überhaupt möglich ist, in einer Irrenanstalt geschehen [1]). Wegen dieses Punktes wird zwischen Juristen und Ärzten ein fortwährender Grenzkrieg geführt, und dies kann nicht wunder nehmen, solange es noch Juristen gibt, die nicht nur annehmen, Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit, das Normale und das Abnorme seien durch eine scharfe und bestimmte Grenze getrennt, sondern auch, dafs „die moralische Befähigung zum Niederhalten gesetzwidriger Triebe eine unveränderliche Gröfse sei, die ohne Rücksickt auf individuelle Anlage bei allen Menschen normalmäfsig zu statuieren sei“ [2]). Wenn in juristischen Kreisen häufig eine so geringe psychologische Einsicht gefunden wird, ist es kein Wunder, dafs die Anwendung der Strafgewalt noch so weit von ihrem Ideal entfernt ist.

---

[1]) Vgl. Die Grundlage der humanen Ethik. S. 91 f. — Die neue italienische gerichtlich-medizinische Schule fordert lebenslängliche „Detentionsanstalten“ für unverbesserliche Verbrecher. (Lombroso: Der Verbrecher.)

[2]) Citat eines deutschen Juristen bei E. Laas: Vergeltung und Zurechnung. (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. VI) S. 201.

XL.

DIE VERFASSUNG DES STAATES.

1. Als die Franzosen im Jahre 1789 im Begriffe standen, sich eine ganz neue Verfassung zu machen, schrieb **Morris**, ein amerikanischer Staatsmann, der sich in Paris aufhielt, daſs man eine amerikanische Konstitution haben wollte, ohne zu bedenken, daſs man keine amerikanischen Bürger hätte, und daſs wenigstens ein Menschenalter erforderlich wäre, damit man sich an die neue Verfassung gewöhne und wirklich unter derselben lebe. Gleichzeitig sagte **Wilhelm v. Humboldt** voraus, daſs die neue Verfassung nicht bestehen würde, weil sie ein Werk der Vernunft sei. Die Vernunft — lehrte er — könne allerdings einen gegebnen Stoff ordnen, könne denselben aber nicht erzeugen. Sie könne leiten und wecken, indem sie Vorbilder aufstelle, die lebendigen Kräfte müſsten sich aber durch historische Erfahrungen langsam entwickeln[1]. — Was ein praktischer Staatsmann und ein philosophischer Denker übereinstimmend voraussagten, das hat die Geschichte zur Genüge bestätigt. Staatsformen und Staatsverfassungen lassen sich nicht auf einmal machen und von auſsen oder von oben dem Volke aufzwingen. Seit Anfang unsers Jahrhunderts sollen 350 neue Konstitutionen verfaſst worden sein[2]. Schon diese Zahl zeigt, daſs sehr viele derselben wieder verschwunden sein müssen, weil sie keine Wurzel fassen konnten. Verfassungen

---

[1]) **Taine**: La Révolution. I. S. 158. 183. — **W. v. Humboldt**: Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlaſst. (1791.) (Werke I. S. 301 ff.)

[2]) **Maine**: Popular government. London 1885. S. 174.

müssen hervorwachsen. Dies ist uns keine neue Wahrheit. Die Staatsform oder die Staatsverfassung ist ja nur derjenige Teil der Rechtsorganisation, welcher die Verwaltung des Staates betrifft, und es gilt allem Recht, daſs es nur, wenn es aus gewohnheitsmäſsiger Thätigkeit hervorgeht oder zu solcher führt, festes Bestehen als Form eines wirklichen Lebens erhält. Mit einer Formulierung von Prinzipien und Schemas ist nicht alles gethan. — Die Vernunft, die bewuſste Überlegung, verliert, wie Humboldt dies auch andeutet, darum doch ihre Bedeutung nicht. Sie wirkt auf viele Weisen, ordnend, leitend und weckend auf das ganz oder halb Unbewuſste zurück. Sie schärft die Aufmerksamkeit für die wesentlichen Bedingungen, warnt vor den drohenden Gefahren und entdeckt neue Entwickelungsmöglichkeiten. (Vgl. III, 19—20.)

Hieraus folgt, daſs es nicht die Aufgabe der Ethik sein kann, eine ideale Staatsverfassung zu konstruieren. Es nützt nichts, einen Rahmen zu verfertigen, wenn man nicht weiſs, womit denselben ausfüllen. Das Entscheidende sind die Möglichkeiten und die Ausgangspunkte, welche das Volk seiner Natur und seiner historischen Entwickelung gemäſs darbietet. Lange bevor man Verfassungen zu diskutieren anfangen kann, hat sich faktisch eine innere Verfassung entwickelt, die in den Sitten und Gebräuchen, in dem Charakter und der Kultur des Volkes zu Tage tritt, und dieser muſs sich die äuſsre, offizielle Organisation des Verhältnisses zwischen den verschiednen Elementen des Volkes anschlieſsen, wenn sie Bestehen und Bedeutung erlangen soll. Der Rahmen ist natürlich nicht gleichgültig. Ist derselbe zu eng, so drückt er den Inhalt und hindert dessen Entfaltung; ist er zu weit, so wird der Inhalt nicht in feste Form geordnet. Und ein schlechter Rahmen kann nicht nur derjenige sein, welcher mit Willkür von auſsen her gebildet wird; es kann sich ein solcher auch unwillkürlich entwickelt haben. Man kann solchen Übelständen aber nur dadurch abhelfen, daſs man sich auf Möglichkeiten und Ausgangspunkte stützt, die im Volke, wie dieses nun einmal ist, gegeben sind. Alle gesunde Entwickelung geht von innen nach auſsen, von unten nach oben.

Der Satz, daſs Verfassungen nicht willkürlich gewählt

und eingeführt werden können, stellt uns jedoch nicht ganz machtlos dem Staatsleben gegenüber. Wir können gegen die fertigen Resultate der Entwickelung nichts ausrichten, und wir können etwas, dessen Gedeihen eine langwierige Entwickelung fordert, nicht auf einmal ins Werk setzen. Wir können aber auf die Ursachen einwirken, welche die künftige Entwickelung bestimmen. Wir können durch die Erfahrung lernen, und nach reiflicher Überlegung die Verhältnisse besser zurechtlegen, als sie bisher lagen. Es gilt nur den frühesten Perioden sozialer und politischer Entwickelung, dafs die äufsern Verhältnisse die Organisation der Gesellschaft und des Staates bestimmen, ohne dafs bewufste Einsicht und bewufste Wahl auf irgend welche Weise mitwirkten. Wenn wir zweckmäfsige Organisationen antreffen, haben wir nicht immer das Recht, anzunehmen, dafs ihr Entstehen kluger Voraussicht und Berechnung zu verdanken sei. Hieraus folgt aber doch nicht, dafs man (mit Spencer) die allgemeine Regel aufstellen kann, es seien die gegebnen Bedingungen, und gar nicht die bewufsten Absichten, die die Staatsform bestimmten[1]). Wenn ein höherer Grad geistiger Entwickelung erreicht ist, so entsteht ja doch gerade Einsicht in die gegebnen Bedingungen, und diese Einsicht wird dann unserm Handeln Anleitung geben können. Haben sich historische Erfahrung, soziale und politische Einsicht entwickelt, so würde es aller Psychologie widerstreiten, dafs dieselben nicht auch unser praktisches Betragen bis zu einem gewissen Grade bestimmten. Keine unsrer Vorstellungen ist durchaus ohne Einflufs auf unser Gefühl und unsern Willen. Der Spencersche Satz bezeichnet den Gipfel der Reaktion gegen das enthusiastische, aber naive Vertrauen des 18. Jahrhunderts auf die Vernunft. Die Reaktion beginnt damit, dafs man nicht mehr glaubt, die Welt werde von „Ideen“ regiert, da nicht Gedanken, sondern Gefühle und Leidenschaften die menschlichen Handlungen bestimmten, und die Gedanken selbst nur Nebenresultate der Gefühle seien. Der nächste Schritt ist der, dafs auch diese

---

[1]) Conditions and not intentions determine. Spencer: Political Institutions. S. 395.

Gefühle und Leidenschaften durch die äufsern Verhältnisse, unter welchen die Menschen leben und wirken, erklärt werden. Der Gedanke und die bewufste Absicht werden nur als Produkte einer ganzen Kausalreihe betrachtet, deren erstes Glied in den äufsern Verhältnissen gesucht wird. Ist der Gedanke aber einmal erzeugt, so kann er jedoch auf die Bedingungen, denen er sein Entstehen verdankt, zurückwirken. Was Wirkung ist, das ist selbst wieder Ursache. Dies wird von der Spencerschen Theorie übersehen[1]). — Ist die Einsicht hinreichend gründlich, so wird sie auch das Verständnis mit sich bringen, dafs das menschliche, gesellschaftliche Leben aufserordentlich kompliziert ist, und dafs jedes Eingreifen an einem einzelnen Punkte vielseitige und verzweigte Wirkungen haben kann. Dieselbe wird deshalb zur Behutsamkeit und zu der Überzeugung führen, dafs das Ziel leichter durch indirektes als durch direktes Eingreifen zu erreichen ist. Sie wird suchen, dem Leben zu dienen, nicht aber dasselbe zu hofmeistern.

2. Was stets sogar in die am vernünftigsten ersonnene Staatsorganisation ein irrationelles Element hineinbringt, das ist die Rolle, welche die Gewalt notwendigerweise spielen mufs. Dafs es notwendig ist, Gewalt anzuwenden, um Sicherheit und Frieden nach aufsen und nach innen zu bewahren, zeugt davon, dafs in der menschlichen Natur noch jetzt Triebe und Leidenschaften wirken, die den Forderungen einer auf einer festen Rechtsorganisation ruhenden Gesellschaft nicht angepafst sind. Insofern ist es, um Taines Ausdruck zu gebrauchen, notwendig, den Gendarmen gegen den Wilden Wache stehen zu lassen. Aber auch das Verfügen über Gewalt und deren Anwendung reizt die Triebe und Leidenschaften der menschlichen Natur. Aller Egoismus ist eigentlich eine Art Machtgefühl. Die brutale Seite des Wesens eines Menschen kann sich ebensowohl durch rohe Anwendung der Gewalt äufsern, als durch Trotz gegen die Organisation, welche die Gewalt verteidigen soll. Der Gendarm hat selbst ein Stück von einem Wilden in sich. Die Menschen müssen vielleicht

---

[1]) Vgl. Fouillées interessante Kritik der Spencerschen Soziologie in seiner Schrift „La Science sociale“.

mit straffen Zügeln regiert werden; diejenigen, welche die Zügel halten, sind aber auch Menschen.

„Wären die Menschen Engel,“ sagte Alexander Hamilton, „so würde keine Regierung notwendig sein. Wenn die Menschen von Engeln regiert würden, so wäre es nicht notwendig, mit der Regierung Kontrolle zu führen[1].“ Das Problem, welches die Verfassung des Staates lösen soll, ist gerade dieses: es ist eine auf Gewalt gestützte Kontrolle notwendig, um denjenigen Trieben der menschlichen Natur zu steuern, welche die Sprengung der Rechtsorganisation drohen; demnächst ist aber auch eine Kontrolle derjenigen notwendig, welche jene Kontrolle ausüben; und wie kann letztere Kontrolle die hinlängliche Autorität erhalten, ohne die Gewalt zu schwächen, über die die Ausüber ersterer Kontrolle notwendigerweise verfügen müssen?

3. Auf niedern Stufen politischer Entwickelung geht man in der That oft davon aus, daſs es Engel seien, die regieren. Mit blinder Zuversicht blickt man zu den Regierenden als dem Inbegriff aller Weisheit empor. So z. B. im theokratischen Staat und in jedem Staat, dessen Regierung als Vormund des Volkes dasteht. Hier scheint nur die erste, nicht die zweite Art der Kontrolle stattzufinden. Bei näherer Betrachtung wird sich indes auch diese nachweisen lassen. Dieselbe besteht in dem Glauben des Volkes an die Weisheit und Tüchtigkeit der Regierung. Nur so weit, wie dieser Glaube reicht, wird die Regierung, wie patriarchalisch sie auch sei, sicher gehen können. Hierzu kommen das Nationalgefühl und andre Gefühle, welche die Regierung möchte erregen können. Die bloſse Gewalt wird nicht auf die Dauer genügen, wenn es am innern Anschluſs gebricht. Die Regierenden werden, besonders wenn es ein aktives und gesammeltes Auftreten gilt, in der That stets von der Stimmung und der Gesinnung des Volkes abhängig, welche sie selbst gewöhnlich zum groſsen Teil hegen. Überdies kann die Regierung nicht alles unmittelbar besorgen; sie muſs Vermittler haben, muſs ein bureaukratisches System anwenden, welches sie nur unvollstän-

[1] The Federalist. Nr. 51. (Neue Ausg. Boston 1882. S. 399.)

dig kontrollieren kann und von welchem sie leicht abhängig wird[1]).

Die öffentliche Meinung, die schon unter dem vormundschaftlichen Regiment eine wichtige Rolle spielt, wird sich, wenn die Entwickelung des Volkes eine gesunde und kräftige ist, in einen öffentlichen Willen umwandeln, welcher aktive Teilnahme an der Entscheidung der Sachen verlangt. (Vgl. XXXVII, 5 und XXXVIII, 5.) Es muſs hier vorausgesetzt werden, daſs das Volk durch Thätigkeit in der freien Gesellschaft und in den kleinern Kreisen sich seiner Kraft bewuſst geworden ist. Die politische Freiheit des modernen Europas ist das Resultat von Entwickelungsprozessen, die auf dem Gebiet der materiellen und der ideellen Kultur vorgegangen sind. Während des kräftigen Emporblühens des Handels, der Industrie und des Ackerbaus entfalteten sich eine Intelligenz und eine Handlungstüchtigkeit, die nicht in so engen Grenzen wie den von den alten Staatsformen festgesetzten zu halten waren. Durch die freie Entwickelung des religiösen Lebens stiegen das Selbstgefühl und das Freiheitsgefühl bis zu einem Grade, der es unmöglich machte, das Volk von der Mitwirkung zur Entscheidung von Sachen, welche dessen eignes Wohl und Weh betrafen, auszuschlieſsen. Die neuere Wissenschaft führte nicht nur durch ihre Resultate einen ganz neuen Blick auf die Natur und die Geschichte herbei, sondern rief auch besonders durch ihre Methode und durch die von ihr erweckte Lust zum Forschen und Kritisieren eine freimütige und kühne Betrachtungsweise ins Leben, die sich auch auf das politische Gebiet erstrecken muſste. Man konnte sich nicht mehr damit begnügen, kontrolliert zu werden, ohne selbst zu kontrollieren. Die politische Freiheit drückt aus,

---

[1]) Die dänischen Rechtsphilosophen aus der Mitte des 18. Jahrhunderts faſsten den Absolutismus sogar als eine freie Verfassung auf, weil derselbe sich auf die öffentliche Meinung und den Beamtenstand stützte. Siehe E. Holm: Om det Syn paa Kongemagt, Folk og borgerlig Frihed, der udviklede sig i den dansk-norske Stat i Midten af 18. Aarhundrede. (Die Auffassung der königlichen Gewalt, des Volkes und der bürgerlichen Freiheit, die sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts im dänisch-norwegischen Staate entwickelte.) (Universitätsprogramm.) 1883. S. 66, 85, 95.

dafs das menschliche Leben auf allen Gebieten von denselben Gesetzen zu lenken sei; wer das Bedürfnis politischer Freiheit mit der Wurzel aus der Welt schaffen will, der mufs alle selbständige Arbeit auf dem Gebiete der materiellen wie auch auf dem der ideellen Kultur verhindern.

Dies ist nicht so zu verstehen, als ob das Volk erst zur politischen Freiheit erzogen und dann derselben teilhaft werden könnte. Solange es keine Freiheit hat, kann es auch nicht die Fähigkeiten und Gefühle erwerben, welche die aktive Teilnahme am Staatsleben voraussetzt. Auch hier gilt das Aristotelische Prinzip, denn nur durch den Besitz politischer Freiheit kann ein Volk politisch frei werden. Die Freiheit ist auch hier sowohl Mittel als Zweck. (Vgl. XXIII, 2.) Ein Zwangsregiment und eine Vormundschaft können nicht zur Freiheit erziehen. Nur durch Übung und Gewohnheit werden die Fähigkeiten entwickelt, und man kann keine Übung im Gebrauch der Freiheit erhalten, wenn man die Freiheit selbst nicht besitzt.

Es ist auch nicht so zu verstehen, als wäre die politische Freiheit nur ein Recht, welches das Volk sich durch seine Tüchtigkeit auf andern Gebieten erwürbe. Deren Besitz und Ausübung ist nicht minder eine Pflicht als ein Recht. Der Staat entsteht eigentlich erst dann, wenn möglichst viele am Staatsleben aktiv teilnehmen. Der Staat hat ja keine Existenz aufserhalb oder oberhalb der einzelnen Individuen, sondern existiert in diesen, in ihrer Gesinnung und in ihrem Willen. Je mehrere Willen mitwirken, um so fester wird die Grundlage der Staatsorganisation. Der freie und lebhafte Anschlufs der einzelnen Individuen ist die wahre Stärke des Staates. Die politische Freiheit knüpft die einzelnen Individuen an den Staat durch ihre Selbstthätigkeit zu Staatszwecken, und es ist die Pflicht der Individuen, sich als aktive Mitglieder des Staates zu erweisen. Grofse Staatsmänner[1]) haben deshalb das allgemeine Wahlrecht als eine notwendige Bedingung betrachtet.

---

[1]) Alexander Hamilton (The Federalist. Boston 1882. S. LIX.) — Bismarck. (Vgl. Fürst Bismarck als Redner. Vollständige Sammlung der parlamentarischen Reden Bismarcks. II, S. 194 f.)

damit der Staat auf so tiefem und festem Boden wie möglich erbaut werde. Die Erweiterung der politischen Freiheit ist keine Auflösung des Staates, sondern gerade die Vervollkommnung des Staatslebens.

Die politische Freiheit ist eins der wichtigsten Erziehungsmittel eines Volkes. Sie fordert den Einzelnen auf, sich so viel Aufklärung und Kenntnisse zu schaffen, wie er vermag, damit er seine Stellung als aktives Mitglied der Staatsgesellschaft ausfüllen kann. Aber vorzüglich lehrt sie ihn, den Blick über den engen Horizont, auf welchen sein Lebensberuf ihn beschränkt, hinauszuheben, und er fühlt seinen Menschenwert als einer, der sein Scherflein zum Leben des Volkes beitragen kann. — Nicht nur ist also die politische Freiheit eine natürliche Frucht der Thätigkeit auf dem Gebiete der Kultur, sondern sie ist auch ein Mittel, um den Staat zu befestigen, indem sie die Individuen enger an denselben knüpft, und sie ist ein Antrieb zur energischen Entwickelung der Persönlichkeit und der individuellen Vermögen.

Auch wenn man kein Anhänger des vormundschaftlichen Regiments oder der Bureaukratie ist, kann man sehr wohl zugeben, daſs die politische Freiheit ihre groſsen Schattenseiten hat. Sie läſst sich miſsbrauchen, aber dieser Gefahr ist ja immer gerade das Beste ausgesetzt. Hier dreht es sich aber nicht um deren historische Darstellung; es gilt dagegen, ihre Notwendigkeit nachzuweisen, wie auch den Wert, der ihr von einem ethischen Standpunkt aus beizulegen ist. Wir müssen uns den Gefahren und den Unannehmlichkeiten der Freiheit unterwerfen, um der unentbehrlichen Güter, deren Bedingung sie ist, teilhaft zu werden.

4. Die politische Freiheit haben wir vorläufig als das Recht zur aktiven Teilnahme am Staatsleben definiert. Was versteht man aber näher hierunter? Wir können ja nicht alle unmittelbar regieren. Dergleichen konnte annäherungsweise in den kleinen Staaten des Altertums geschehen, wo Staat und Stadt eins waren; aber auch hier ging es eben nur so lange, wie sie eins waren. Für gröſsre Reiche mit vielen Städten und Kommunen paſst es nicht. In neueren Zeiten findet daher die Teilnahme der einzelnen Individuen am Staatsleben mittels

erwählter Repräsentanten statt. Die Wahl ist derjenige Willensakt, durch welchen jeder — wie auch durch die Teilnahme an der öffentlichen Debatte, welche nicht einmal die vormundschaftliche Regierung verwehrt, — in den Gang des Staatslebens eingreifen kann. Wo kein Gesetz gegeben werden kann, — wo keine Steuern erhoben werden können, — und wo keine entscheidende Bestimmung rücksichtlich des innern und äufsern Geschicks des Staates getroffen werden kann ohne die Genehmigung der vom Volke gewählten Repräsentanten, da besteht eine freie Verfassung, diese möge nun auf Papier geschrieben sein oder nicht; und hier kann auch ein Vertrauensverhältnis zwischen Regierung und Volk herrschen, welches tieferer und festerer Art ist als dasjenige, welches unter einer vormundschaftlichen Regierung stattfindet, wo das Volk passiv nachfolgt, weil es vielleicht wohl die Erlaubnis hat, seine Meinung zu äufsern, nicht aber die Erlaubnis, einen Willen zu haben.

„Aber," so könnte man fragen, „ist das Wichtigste denn doch nicht, dafs die weisesten und besten Männer regieren, ob diese nun das Vertrauen des Volkes besitzen, oder nicht?" — Hierauf mufs erwidert werden, dafs es gerade die grofse Frage ist, wie man entscheiden soll, welche Männer die weisesten und besten sind. Die geistige Höhe ist nicht so leicht zu messen wie die körperliche. Der grofse Streit in der menschlichen Welt dreht sich ja gerade um den Mafsstab der Weisheit und Güte, und der politische Streit ist nur eine Verzweigung dieses grofsen Streites. So viel ist aber gewifs, dafs die weisesten und besten Staatsmänner (man kann weise und gut und dennoch kein Staatsmann sein) im stande sein werden, ausfindig zu machen, nicht nur was dem Wohle des Volkes dient, sondern auch wie dasselbe auf beste Weise verwirklicht werden kann. Sie werden einsehen, dafs nur dasjenige dem Wohle des Volkes dient, was mit dessen Natur und dessen Kräften übereinstimmt, und sie werden diese Kräfte zu wecken und zu leiten wissen. Sie betrachten das Volk nicht als einen toten Stoff, als eine Masse, welche auf passive Weise die ihr gebotene Form annehmen soll. Sie werden nicht nur für das Volk, sondern auch mit dem Volke arbeiten, und sie werden

es verstehen, das Vertrauen des Volkes zu gewinnen, und werden in diesem Vertrauen eine der allerwichtigsten Bedingungen erblicken, um etwas ausrichten zu können.

5. Selbst die freieste Verfassung kann doch nicht ganz einfach und unzusammengesetzt sein, wenn sie sich halten soll. Es gibt zwei gegenseitig entgegengesetzte Gefahren, denen sie ausgesetzt ist, und denen man durch besondere Mafsregeln vorbeugen mufs.

Die eine Gefahr besteht darin, dafs diejenigen unwillkürlichen Antriebe, diejenigen Vorurteile und Leidenschaften, welche in der grofsen Menge herrschen, unmittelbar in Handlung überschlagen werden, ohne durch ruhige und allseitige Überlegung geprüft und geläutert zu sein. Der Staat führt dann eine Instinkt- oder Triebespolitik, keine Willenspolitik. Auch hier (vgl. z. B. XXXIX, 1) zeigt es sich, wie wichtig es ist, dafs zwischen dem Antrieb und der Handlung ein Zwischenraum herbeigeschafft wird. Das Volk mufs, ebenso wie das einzelne Individuum, Selbstbeherrschung zeigen können, mufs unwillkürliche Antriebe hemmen können, damit Überlegung stattfinde. Solche Selbstbeherrschung ist eine wesentliche Eigenschaft für jeden Charakter, und dafs das Volk Charakter habe, soll sich gerade dadurch erweisen, dafs nicht die Eingebungen und Antriebe des einzelnen Augenblicks, sondern stetige und fest begründete Gedanken und Gefühle dessen Handlungsweise bestimmen. (Vgl. III, 4—7 und XI, 8—9.) Weil nichts ohne den Willen des Volkes Gültigkeit im Staate erhalten kann, darum brauchen die augenblicklichen Antriebe des Volkes nicht sogleich zur Wirklichkeit zu werden. Zwischen dem Trieb und dem Entschlufs ist ein Zwischenraum notwendig. Das Volk mufs durch die Verfassung vor seinen eignen Übereilungen geschützt werden. Die im Volke vorhandene Erfahrung und Sachkenntnis müssen Gelegenheit haben, sich geltend zu machen, ehe die Entscheidung getroffen wird. Wie dieses Ziel in der Verfassung des einzelnen Volks zu erreichen sei, das wird gröfstenteils auf der Geschichte des Volks beruhen. Als ein einzelnes Beispiel soll nur genannt werden, dafs die nordamerikanischen Freistaaten durch die Weise, wie das Verhältnis zwischen der ausübenden und der gesetzgebenden Ge-

walt, und das Verhältnis zwischen den beiden Kammern geordnet sind, und durch die unabhängige Stellung, die dem höchsten Gericht gesichert ist, eine Verfassung entwickelt haben, welche — der in erwähnter Beziehung gebotnen Garantieen wegen — sogar bei denjenigen, welche die Entwickelung eines „volkstümlichen Regimentes" mit grofser Bedenklichkeit betrachten, Anerkennung gefunden hat[1]). — Es ist wohl zu bemerken, dafs dasjenige, was einer Hemmung mit Hilfe der Besinnung und Überlegung bedarf, nicht allein Ungeduld und unbändiger Drang nach Veränderung, sondern auch konservative Trägheit sein kann. Es kann in der volkstümlichen Betrachtungsweise Vorurteile, Egoismus und Beengtheit geben, die erst nach und nach klarerer Einsicht und freieren Gedanken weichen. Wichtige und wohlbegründete Reformen können Widerstand bei der grofsen Menge antreffen, die in ihrer Antipathie gegen die neuen Ideen vielleicht sogar, wenigstens eine Zeitlang, ein der Freiheit feindseliges Regiment vorzieht. Die Geschichte der Volksabstimmungen in Frankreich gibt erläuternde Beispiele hiervon. Die Jesuiten in Luzern fanden 1844 ihre Rechnung bei einer Appellation an eine allgemeine Volksabstimmung. Die durch die eidgenössische Bundesverfassung von 1874 eingeführte Appellation an das Volk (das Referendum) hat sich als eine sehr konservative Institution erwiesen. Ein volkstümliches Regiment ist nicht ohne weiteres ein Fortschrittsregiment.

Eine andere Gefahr ganz entgegengesetzter Art ist die, dafs unter einer auf politische Freiheit gegründeten Verfassung zu viel und zu lange überlegt, verhandelt und geredet werden kann, so dafs nicht mit der für das Bestehen und den Fortschritt des Staates notwendigen Energie gewollt und gehandelt wird. Der Zwischenraum, der als so notwendig erschien, breitet sich hier also zu sehr[2]). Diese Gefahr wird indes,

[1]) Henry Maine: Popular government. London 1885. — Es ist charakteristisch, dafs derjenige Verfasser der letzteren Jahre, welcher sich mit gröfster Sachkenntnis und mit gröfstem Talent gegen die demokratische Regierungsform ausgesprochen hat, nicht weit davon ist, die nordamerikanische Verfassung als ein Ideal zu betrachten.

[2]) Auch hier haben wir eine psychologische Parallele. Vgl. Psychologie S. 426 f.

ebenso wie die vorige, vermindert werden, je mehr zwischen dem Volk und dessen Regierung ein Vertrauensverhältnis herrscht. Nur solange sich Mifstrauen und Furcht vor Übergriffen der Gewalthaber geltend machen, wird man die ausübende Gewalt möglichst zu beschränken suchen. Wenn sich dagegen ein Vertrauensverhältnis entwickelt hat, wird auch die Bereitwilligkeit gefunden werden, der Regierung so grofse Gewalt zur Verfügung zu stellen, als notwendig, um die vorliegenden Aufgaben zu lösen. Ohne ein solches Vertrauensverhältnis kann kein freier Staat auch ein starker Staat sein, und kann eigentlich gar kein Staat stark sein. — Aber, wie schon oben (XXXVIII, 7 Schlufs) bemerkt, zeigt es sich gerade hier, dafs jeder Staat ein Notstaat ist. Das rechte Verhältnis zwischen Gewalt und Freiheit wird sich erst durch viele Schwingungen und Kämpfe, — durch Kämpfe, an welchen beide Teile schuld sein können, — annäherungsweise herstellen lassen.

6. Wo politische Freiheit herrscht, wird die Majorität der Wähler des Landes die Entscheidung der Sachen bestimmen. Dies kann nicht anders sein. Soll eine Entscheidung getroffen werden, so ist es billiger, dafs die Minorität sich nach der Majorität richtet, als umgekehrt. Das Einzige, was die Minorität billigerweise verlangen kann, ist, dafs es ihr gestattet werde, ihre Anschauungen frei auszusprechen und ihre Gründe darzulegen. Es mufs der Minorität der Versuch erlaubt sein, die Majorität zu überzeugen und hierdurch selbst zur Majorität zu werden. Deshalb ist es von grofser Bedeutung, dafs die Minoritäten repräsentiert werden, und die Idee der proportionellen Wahlmethode, die hierzu am meisten praktisch ist, wird in die künftige politische Entwickelung mächtig eingreifen. Eine wirkliche Repräsentation des Volkes wird nur durch diese erzielt werden können.

Alles Grofse und Gute ist anfänglich von einzelnen Menschen ausgegangen und hat seine erste Pflege in kleinern Kreisen gefunden. (Siehe XXXVIII, 5). Hierin liegt aber kein Einwurf gegen die Berechtigung der Majorität, die endliche Entscheidung zu bestimmen. Kein einzelner Mensch und keine Minorität können verlangen, dafs ihre Ideen unmittelbar

und augenblicklich zur Herrschaft gelangen sollten. Dies können sie um so weniger, da ja nicht einmal die Majorität das Recht hat, ihren Willen augenblicklich durchzusetzen. Eine Herrschaft der Minorität würde eine ärgere Tyrannei sein als eine Herrschaft der Majorität. Denn es beruht ja auf einem Zufall, aus welchen Menschen die Minorität bestehen wird, so dafs es nicht erlaubt ist, anzunehmen, dies müfsten immer die besten und weisesten sein. Und die Minorität kann ebensowohl radikal als konservativ sein. Wenn die Minorität regiert, müssen jedenfalls mehrere Menschen ihren Willen und ihre Vernunft beugen, als wenn die Majorität regiert. — Natürlich kann die Sache der Minorität die gute Sache sein. Dergleichen tragische Konflikte lassen sich hier ebenso wenig vermeiden, als z. B. in dem Verhältnis zwischen dem Recht und der Moral (XXXVII, 3). Das Recht der Minorität kann nicht weiter gehen als bis zu der Freiheit, ihre Gedanken zu entwickeln und vor der Entscheidung geltend zu machen, und die Entscheidung selbst zu kritisieren.

7. Die politische Freiheit bringt eine eigentümliche Art von Gesellschaftsbildung mit sich, welche ebenso frei ist wie die Gesellschaftsbildung auf dem Gebiete der Kultur, und welche doch aufs engste mit dem Staatsleben verbunden ist und in dieses eingreift. Sie führt nämlich auf natürliche Weise zur Vereinigung derjenigen, welche in den grofsen politischen Fragen mit einander übereinstimmen, also zur Bildung politischer Parteien. Dafs sich verschiedne Parteien bilden, hat seinen Grund teils darin, dafs die grofsen politischen Fragen sich von verschiednen Seiten betrachten lassen, teils darin, dafs die einzelnen Individuen verschiednen Gedankengang und verschiedne Gesinnung haben, und dafs diese Verschiedenheiten bei fortschreitender Zivilisation sicher immer gröfser werden. Das Parteiwesen ist überall notwendig, wo Freiheit herrscht, und es hat kaum jemand gegen dasselbe deklamiert, ohne zugleich zu irgend einer Partei zu gehören, mit welcher er, bewufst oder unbewufst, eine Ausnahme machte. Diejenigen Unerquicklichkeiten, welche dasselbe herbeiführt, lassen sich durch bessern und mehr energischen Gebrauch der

Freiheit, durch eben die Ursache, welche sie ins Leben rief, abschaffen.

Es ist von der gröfsten Bedeutung, welche Motive und Gesichtspunkte bei der Parteibildung die leitenden sind. Die Geschichte zeigt uns bald Gegensätze der Rassen, bald Gegensätze der Religion, bald Gegensätze der Klassen und der Stände als für die Parteiung bestimmend. Alle diese Gegensätze führen, jeder für sich, grofse Nachteile herbei.

Bei dem Gegensatz der Rassen liegt die Gefahr einer Teilung des Staates klar zu Tage, und oft wird sogar auf dieses Ziel direkt losgearbeitet, so dafs der Gegensatz der Parteien nur die erste Andeutung des vollständigen Zerfalls ist. Vor 1864 wurde der wichtigste Gegensatz der Parteien im damaligen dänischen Staat auf diese Weise bestimmt, und das Resultat ward denn auch eine wirkliche Zersplitterung.

Wenn Verschiedenheit der Religion die Grundlage der politischen Parteispaltung bildet, so gereicht dies zum Nachteil sowohl der Religion, deren Gebiet der innere Mensch ist, und deren Innigkeit dadurch verletzt wird, dafs sie in den Kämpfen des äufsern Lebens als Waffe und Banner dienen mufs, — als auch des Staates, dessen Verhältnisse nicht nach religiösen Gesichtspunkten geordnet werden können. Je mehr die Kirche vom Staate gesondert wird, um so mehr mufs diese Grundlage der Parteiung wegfallen. Von einem Standpunkt aus, welcher will, dafs die Welt durch kirchliche Ideen beherrscht werde, ist es konsequent, dafs man meint, die Verschiedenheit der politischen Parteien müsse schliefslich durch die Annahme oder die Verwerfung des Übernatürlichen bestimmt werden [1]). Und in Ländern, wo die Bevölkerung in zwei grofse kirchliche Genossenschaften geteilt ist, welche beide ihre Stellung und ihre Interessen eifersüchtig wahren, wird eine religiöse Begründung der Parteiung nicht leicht fernzuhalten sein. Dieselbe kann, aufs Äufserste getrieben, ebensowohl wie der Gegensatz der Rassen, eine Teilung des Staates herbeiführen. Sie ist dann aber wenigstens natürlich und ehrlich. In solchen Ländern dagegen, in welchen Religionsfreiheit

---

1) Ketteler: Freiheit, Autorität und Kirche. S. 99.

herrscht und Menschen desselben religiösen Glaubens verschiednen politischen Parteien, wie auch Menschen verschiednen religiösen Glaubens derselben politischen Partei angehören können, — da kann die Berufung auf die Religion während des Parteikampfes nur den Zweck haben, seine Gegner herabzusetzen und zu verdächtigen.

Es ist nicht zu vermeiden, dafs Gegensätze der Klassen und der Stände grofsen Einflufs auf die Parteiung üben. Hinter jeder grofsen politischen Frage hat bis jetzt eine soziale Frage gestanden. Der politische Kampf ist oft nur die Form, unter welcher sich soziale Gegensätze an den Tag legen. Dies erhellt schon daraus, dafs der Fortschritt in der Geschichte grofsenteils darin besteht, dafs stets wieder neue Schichten der Gesellschaft auftreten, um politische Freiheit und das Recht zum Mitreden zu erlangen. Dergleichen Fortschritte geschahen 1789 in Frankreich, 1832 und 1867 in England und 1848 in Deutschland und Dänemark. Das grofse Ziel, welches die historische Entwickelung erstrebt, besteht darin, aller toten und passiven Masse in der Gesellschaft ein Ende zu machen, und möglichst vielen Menschen das Recht zu geben, ihre Kräfte auf dem materiellen und dem geistigen Gebiete frei zu gebrauchen, und die politische Freiheit ist teils eine Folge, teils eine Ursache dieses freien Gebrauchs der Kräfte. — Wenn der Gegensatz zwischen den Ständen und den Klassen aber einseitig bestimmend ist, so treten ebensowohl engherzige und die Sache nichts angehende Rücksichten hinzu, als wenn Rassen und Sekten die Parteiung bestimmen. Den Sonderinteressen wird auf Kosten des gemeinsamen Wohls der Gesellschaft die gröfste Rolle erteilt, und das Volk wird in verschiedne Schichten gespalten, die einander schliefslich nicht mehr verstehen. Besonders tritt der Klassenegoismus deutlich hervor, wenn eine Schicht der Gesellschaft, die eine Zeitlang die begünstigte und herrschende gewesen ist, alles Mögliche thut, um die nächste Schicht niederzuhalten, obgleich die Natur der Verhältnisse und die Wichtigkeit einer gesunden und friedlichen Entwickelung die Notwendigkeit einzuschärfen scheinen, den neuen Schichten ein derartiges Entgegenkommen zu zeigen, dafs deren poli-

tische Erziehung ohne gar zu grofse Schwierigkeiten vorgehen kann.

Jede Klasse der Gesellschaft hat ebenso wie jedes einzelne Individuum ihren bestimmten Beruf in der Gesellschaft als Totalität. Die durch den Gegensatz der Klassen bestimmte Parteiung mufs daher, wenn eine gesunde Entwickelung stattfinden soll, untergeordnet werden und allmählich einer Parteiung Raum geben, welche aus den Grundbedingungen des Bestehens und der Entwickelung der ganzen Gesellschaft entspringt. Das Ideal der Parteiung würde sein, dafs jede Partei sich um eine dieser Grundbedingungen sammelte. Es dreht sich hier vorzüglich um zwei Prinzipien, um die Ordnung und den Fortschritt: um die Ordnung als die Grundlage des ruhigen Ganges des Lebens und der Sicherung des Erreichten, und um den Fortschritt, weil die Verhältnisse sich ändern und derjenige, welcher nicht fortschreitet, zurückschreitet. Diesem Gegensatz der Grundbedingungen des Lebens entspricht ein Hauptunterschied, was die Begabung und den Charakter der einzelnen Individuen betrifft. Einige sind zum Bewahren, andre zum Erwerben angelegt; bei einigen ist das Gemüt pietätsvoll auf das gute Alte zurück gerichtet, bei andern blickt es hoffnungsvoll dem guten Neuen entgegen. Eine ideale Parteiung würde stattfinden, wenn sich Individuen aus allen verschiednen Klassen der Gesellschaft um eines dieser beiden grofsen Prinzipien zusammenfänden. Es ist kein gutes Zeichen, wenn man aus der sozialen Stellung eines Mannes sogleich auf seine politische Anschauung schliefsen kann. Die beiden grofsen, durch die Natur der Sache begründeten, politischen Parteien sollten in allen Klassen der Gesellschaft, von der höchsten bis zur niedrigsten, repräsentiert sein. Die kleineren Gruppen würden dann auf einer der beiden Seiten ihren Platz finden.

Bei einer solchen Grundlage der Parteiung werden die Parteien einander gegenseitig als natürliches Supplement betrachten. Die eine Partei wird fühlen, dafs sie der Kritik der andern benötigt ist. Und die Kritik wird wesentlich darauf ausgehen, dafs die Gegenpartei ihrem Namen und ihrer Idee nicht entspreche. Die konservative Partei wird nicht von einem

fremden Standpunkt kritisiert, wenn man sie darauf aufmerksam macht, dafs es ihre Aufgabe sei, das Wertvolle zu bewahren und Sorge zu tragen, dafs die Kontinuität des Lebens des Volkes nicht unterbrochen werde, nicht aber, sich störrisch und blindhin jeder Neuerung zu widersetzen. Ein überlegner konservativer Staatsmann wird seine Partei gerade zur Einführung von Reformen bewegen, da diese dann mit Pietät vor dem Überlieferten und ohne gar zu jähe Übergänge durchgeführt werden können. Die Fortschrittspartei verläfst ihre eigne Idee, wenn sie in ihrem Eifer, das Überlieferte zu verändern, die dauerhafteren und tiefer liegenden Bedingungen des Fortschritts verletzt, welche in dem Ernst und der Tüchtigkeit des Volkscharakters bestehen. Rastlose Eile und blofs negative Kritik bieten der Entwickelung des Charakters keine guten Bedingungen dar. Der Charakter wird durch die stetige Arbeit entwickelt; wegen der aufserordentlich grofsen Bedeutung der Reformarbeit darf man nicht übersehen, dafs die starken und tiefen Gefühle, welche die Triebkraft alles Handelns sind, dieses möge nun in reformierender oder in konservativer Richtung gehen, sich nicht ohne Kontinuität der Lebensverhältnisse entwickeln können.

Die Parteiung ist eine Organisation, ohne welche das politische Leben keinen Zusammenhang und keine Klarheit haben kann. Die verschiednen, im Gemüte des Volkes sich regenden Wünsche und Pläne werden durch dieselbe auf einige wenige Hauptgedanken zurückgeführt. Wie jede andre Gesellschaft hat auch die Partei ihren Egoismus; sie kann ihre speziellen Interessen höher stellen als die Interessen des Öffentlichen, und thut dies oft. In solchen Fällen wird sie aber, wie schon bemerkt, mit ihrer eignen Idee in Widerspruch geraten und früher oder später die Folgen hiervon merken. Das Rechtsgefühl und die öffentliche Meinung des Volkes werden aufserdem stets eine gewisse Unabhängigkeit vom Parteiwesen bewahren und auf die Entwickelung desselben ihren Einflufs üben. Eine Partei kann ebensowohl als der ganze Staat einer Reform bedürfen. Und der Ursprung der Reform ist in beiden Fällen der nämliche: durch die freie Entwickelung des Lebens der kleineren Kreise entstehen neue Probleme und Aufgaben,

zu denen die bestehenden Parteien notwendigerweise ihre Stellung einnehmen müssen. Die Parteien sollen dem Volk als Mittel dienen, sollen aber ebenso wenig als die Staatsgewalt dasselbe hofmeistern. An und für sich sind sie ebenso wenig als der Staat realiter produktiv. Sie lassen sich mit den Ringen vergleichen, welche ein ins Wasser geworfner Stein bildet: das eigentlich Produktive ist der Steinwurf; die Ringe sind die Formen, unter welchen dessen Wirkungen sich über die Wasserfläche fortpflanzen.

Das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Partei, der er sich angeschlossen hat, oder deren Repräsentant er ist, trägt den Charakter eines ethischen Verhältnisses. Es können hier Konflikte desselben peinlichen und tragischen Charakters eintreten, wie überall, wo man um der gröfsern Totalität willen mit der kleinern Totalität brechen mufs. In der berühmten Rede, mit welcher Sir Robert Peel vom politischen Leben Abschied nahm, sagte er u. a.: „Indem ich die Gewalt niederlege, hinterlasse ich einen Namen, der, wie ich fürchte, von vielen Männern ernstlich getadelt werden wird, welche — ohne persönliches Interesse, nur mit Hinblick auf das öffentliche Wohl, in der Überzeugung, dafs Treue gegen Parteiverabredungen und die Aufrechthaltung grofser Parteien mächtige und wesentliche Mittel für die Staatsverwaltung sind — die Zerreifsung der Parteibande bitterlich bedauern werden." Er erkannte also, dafs er, durch die Durchführung der Getreidebill gegen den Willen seiner Partei (der Tories), Bande zerrissen hatte, die an und für sich ethischer Natur waren. Er hielt aber fest, dafs er durch eine höhere ethische Rücksicht hierzu gezwungen sei: durch die Notwendigkeit, eine Ungerechtigkeit aus dem Wege zu räumen, welche dem dürftigen Arbeiter das tägliche Brot verteuerte und vergällte[1]). In dieser Äufserung ist eigentlich die ganze Ethik des Parteiwesens enthalten.

8. Eine wie vollkommne Parteiorganisation und ein wie harmonisches Verhältnis zwischen Regierung und Volk man

---

[1]) Molesworth: History of England from the year 1830—1874. Abridged Edition. London 1877. S. 367.

sich auch denken möge, so werden der Staat und dessen Verfassung dennoch in der Luft schweben, wenn das politische Leben keine festere Grundlage hat, als die bisher besprochne. Es ist nicht genug, daſs dasjenige, was sich in den einzelnen Individuen, in der Familie und in den freien Kulturgesellschaften regt, durch die politische Freiheit und durch den Kampf der Parteien auf die Entwickelung des Staatslebens Einfluſs erhalten kann. Es ist hier noch ein gar zu groſser Sprung von dem individuellen Leben und dem Leben der freien Gesellschaft bis zum Staate. Dieser Zwischenraum läſst sich nur durch die Selbstverwaltung ausfüllen, d. h. dadurch, daſs möglichst viele der öffentlichen Angelegenheiten durch die Thätigkeit der Bürger selbst und nicht nur durch eine von der Regierung eingesetzte Bureaukratie erledigt werden. Die Selbstverwaltung bildet ein Mittelglied zwischen der Thätigkeit in der freien Kulturgesellschaft und der eigentlichen politischen Thätigkeit. In der Kulturgesellschaft wird der Nachdruck auf die gemeinsamen Zwecke gelegt; bei der Selbstverwaltung macht das lokale Zusammengehören gemeinsame Thätigkeit natürlich. Und dieses durch lokales Zusammengehören (durch nachbarliche Verhältnisse) bedingte Zusammenwirken unterscheidet die Selbstverwaltung von dem eigentlichen Staatsleben, welches die über das ganze Gebiet des Landes zerstreute Bevölkerung verbindet. Die kleinen lokalen Kreise (Kommunen, Bezirke) haben, jeder für sich, Interessen und Aufgaben, deren Befriedigung eine Organisation erfordert, die aber doch nicht vom Standpunkt der fernerstehenden Zentralregierung aus in ihrer vollen Eigentümlichkeit aufgefaſst und behandelt werden können. Es sollen gemeinschaftliche materielle, ideelle und philanthropische Aufgaben gelöst werden, und bei deren Lösung haben die kleinen lokalen Kreise den Vorteil, daſs sie leichter genaue Erfahrungen einziehen können, — daſs alle Individuen einander so ziemlich kennen, — und daſs die Maschinerie möglichst beschränkt werden kann. Der Zusammenhang mit dem Staate läſst sich indes nicht entbehren. Teils muſs der Staat seine Kontrolle üben, um Übergriffe und Willkürlichkeiten gegen einzelne Individuen des Kreises zu verhindern, teils müssen die Erfahrungen aus andern lokalen

Kreisen fruchtbringend gemacht werden. Es findet ebenso wenig ein notwendigerweise feindliches Verhältnis zwischen der Selbstverwaltung und der Staatsverwaltung als zwischen der politischen Freiheit und der Staatsorganisation statt. Ebenso wie der Staat gerade dadurch gekräftigt wird, dafs alle Bürger das Recht und die Pflicht haben, an der Entscheidung der Staatssachen teilzunehmen, ebenso wird derselbe auch um so mehr gestärkt, je selbständiger und kräftiger sich das Leben in den lokalen Kreisen regt. Wir erhalten dann nicht einerseits eine in die Regierung zugespitzte bureaukratische Staatsmaschinerie und anderseits alle einzelnen, isolierten Individuen. Einen solchen Dualismus hatte in vielen europäischen Ländern die absolute Monarchie herbeigeführt [1]). Und es konnte nicht anders sein. Alle Gattungen des Absolutismus stellen ein Entweder — oder auf: entweder Staat oder Individuum. Je mehr Macht der einen Seite erteilt wird, um so weniger bleibt für die andre Seite übrig. Verlangt man eine absolute Konzentration aller öffentlichen Thätigkeit, so müssen die individuelle und die bürgerliche Selbstthätigkeit verschwinden. Die Zentralgewalt betrachtet dann jede selbständige Bewegung mit Mifstrauen, und mit ähnlichem Mifstrauen wird die Bevölkerung dann natürlicherweise wieder die Mafsregeln der Regierung betrachten, ob diese nun in reformierender oder in konservativer Richtung gehen möchten. Durch die Selbstverwaltung dagegen werden die Individuen daran gewöhnt, sich für gemeinsame und öffentliche Angelegenheiten zu interessieren und für dieselben zu arbeiten. Durch Thätigkeit im kleineren Kreise wird der Sinn für den gröfseren Kreis genährt. Die Selbstverwaltung ist daher die notwendige Grundlage eines freien politischen Lebens. — In dieser, wie in vielen andern Beziehungen, ist England uns ein Vorbild. Die englische Verfassung ruht, wie namentlich Gneist nachgewiesen hat, auf der festen Grundlage, welche die Selbstverwaltung in kleinern,

[1]) Vgl. Tocqueville: L'ancien régime et la révolution. 7 éd. S. 100. — Gneist: Das Selfgovernment in England. 3. Aufl. S. 978. — Wallace: Rufsland. — E. Holm: Danmarks og Norges indre Historie under Enevälden fra 1660—1720 (Die innere Geschichte Dänemarks und Norwegens unter dem Absolutismus). II, S. 407.

lokalen Kreisen abgibt. Die englische Verfassung ist aus der Verwaltung hervorgegangen. Es ist hierdurch eine gute Schule der Teilnahme am politischen Leben hergestellt, und zugleich ein Gebiet, auf welchem gemeinsame Thätigkeit stattfinden kann, ohne notwendigerweise von den groſsen politischen Gegensätzen berührt zu werden.

Nur wenn der Staat auf einer solchen Grundlage ruht, wird er wirklich, was er seiner Definition gemäſs sein sollte: das organisierte Volk.

XLI.

SCHLUSS.

---

1. Die ethische Welt besteht aus einer Reihe kleinerer Welten, welche, jede für sich, ihren Mittelpunkt haben. Jedes einzelne Individuum ist eine kleine Welt für sich, wenn die Kräfte einer gröfsern Welt auch in dieselbe eingreifen. Ähnlicherweise verhält es sich mit der Familie, der Kulturgesellschaft und dem Staate. Schliefslich werden sie alle von dem grofsen Reiche der Humanität umfafst, welches sich ebenso weit erstreckt als die menschliche Gattung, und welches sich an einzelnen Punkten sogar dergestalt erweitert, dafs es alle Wesen mit dem Vermögen des Lust- und Unlustgefühls umschliefst. (Vgl. XII, 3.) Es ist mehrmals (z. B. III, 17; XII, 1; XIV, 5; XXXVI, 4) nachgewiesen, dafs es ein Mifsverständnis wäre, zu meinen, man wirke am besten für das Wohl der grofsen Welt, wenn man die kleineren Welten überschlage. Zwischen der Stärke und dem Umfang des Gefühls findet ein umgekehrtes Verhältnis statt, und es ist deshalb von entscheidender Bedeutung, dafs das Interesse in den kleineren Kreisen konzentriert wird und sich daselbst starkwächst, ehe es die gröfsern Kreise betritt. Treue im Kleinen ist eine Bedingung, um etwas im Grofsen ausrichten zu können. In der ethischen Welt herrscht ebenso wie in der physischen Welt ein Gesetz der Kontinuität; nichts kann überschlagen werden. Die Idee des allgemeinen Reiches der Humanität hat vorläufig auch nur die Bedeutung, dafs sie uns verbietet, willkürliche Schranken zu errichten, und dafs sie jedem menschlichen

Wesen einen Mittelpunkt zuspricht, welcher verhindert, dafs dasselbe jemals als blofses Mittel betrachtet werde. Das Reich der Humanität liegt nicht aufserhalb und oberhalb der Familie, der Kulturgesellschaft und des Staates, sondern gibt gerade — wie es sich im Vorhergehenden beständig erwies — für die ethische Organisation dieser Kreise die Prinzipien ab. Wir sind nicht erst Familienmitglieder, Arbeiter der Kultur und Staatsbürger und dann Menschen, sondern wir sollen in allen Verhältnissen innerhalb der Familie, der Kulturgesellschaft und des Staates gerade als Menschen leben und einander als Menschen behandeln. Nicht nur auf den Umfang, sondern auch auf die Beschaffenheit unsrer Bestrebungen erhält dann die Idee einer allgemeinen menschlichen Gesellschaft Einflufs, und deshalb wurde sie auch an allen Punkten vorliegender Darstellung zu Grunde gelegt. Das Reich der Humanität kann existieren, wenn nur zwei oder drei zugegen sind.

Hierdurch ist es aber nicht ausgeschlossen, dafs von einer besonderen Organisation der allgemeinen menschlichen Gesellschaft als einer alle Nationen und Staaten umfassenden Gesellschaft die Rede sein könnte. Dies würde eine natürliche Fortsetzung der Entwickelung im einzelnen Volke sein. Ebenso wie das Volk seine Organisation durch den Staat erhält, ebenso liefse sich doch wohl eine Organisation denken, die alle Staaten untereinander zu einer grofsen Totalität verbinden könnte!

Die verschiednen Staaten leben in ihrem Verhältnis zu einander noch im Naturzustande. Gewalt steht gegen Gewalt, und das Bedürfnis, sich auf andrer Kosten zu breiten, ist das herrschende. Die Idee des ewigen Friedens steht freilich als das ferne Ziel da; aber jeder Staat möchte am liebsten so grofs und reich wie möglich zu diesem ewigen Frieden eingehen. Und vielleicht gibt man nicht einmal die Möglichkeit zu, dafs dieses Ziel jemals erreicht werde. Ein grofser deutscher Feldherr hat den Krieg sogar ein notwendiges Element der göttlichen Weltordnung genannt. Sich vertraute Kenntnis der göttlichen Weltordnung beizulegen, ist ein Erbstück, welches von den deutschen Philosophen einer frühern Zeit jetzt auf die Generale übergegangen zu sein scheint. Von einem natürlicheren Stand-

punkt aus steht der Krieg da als ein Überbleibsel der Brutalität, die gewöhnlich niedere menschliche Entwickelungsstufen bezeichnet. Hieraus folgt nun keineswegs notwendigerweise, dafs der Krieg jemals aufhören werde; denn es ist ja gar nicht gesagt, dafs wir den höchsten Grad der Entwickelung, den wir uns denken können, erreichen. In der Ethik haben wir aber auch nichts mit Zukunftsphantasieen zu schaffen. Es ist dagegen eine ethische Forschung, wiefern die Möglichkeit vorhanden ist, das Reich der Humanität und den Frieden zu verwirklichen und die Brutalität in höherem Mafse als bisher zurückzudrängen. Hierdurch wird von einer neuen Seite auf eine ganze Reihe von Bestrebungen hingedeutet, welche teilweise schon von andern Gesichtspunkten aus besprochen wurden.

2. Ein solcher Kriegszustand, wie er jetzt zwischen den Staaten untereinander herrscht, herrschte früher in den einzelnen Staaten zwischen den verschiednen Individuen, den verschiednen Sippen und Klassen. Der moderne Staat entstand erst durch Hemmung dieses innern Krieges. Eine der ersten Formen, unter welchen es gelang, die Angriffslust und den Rachedrang zurückzudrängen, war die Vermittelung. Die ersten Gerichte waren Schiedsgerichte. Was im Kleineren erreicht ist, das wird man auch mit gutem Grund im Gröfsern durchzuführen suchen. Schiedsgerichte zwischen Staaten sind ja schon keine Seltenheit mehr, wenn auch die an dieselben verwiesenen Fragen nicht eben die eigentlich brennenden und entscheidenden sind; letztere zu entscheiden behält man am liebsten der Gewalt vor, — wenn man die Gewalt zu besitzen glaubt.

Bessere Hoffnung gibt eine andre Betrachtung. Die Kriege werden immer humaner geführt. Und obgleich die grofsen Mächte auf einem fortwährenden Kriegsfufs mit einander stehen, so ist ihr Verkehr doch weit mehr durch friedliche als durch kriegerische Interessen bedingt. Während das Völkerrecht zu Grotius' Zeiten wesentlich nur aus Regeln der Kriegsführung und des Friedensschlusses bestand, wie auch der Titel seines Werks besagt[1]), so sind es jetzt vorzüglich die Verhältnisse

[1]) De jure belli et pacis. Das Werk erschien 1625. Im Anfang des

und Aufgaben des Friedens, die den Stoff der völkerrechtlichen Bestimmungen hergeben, welche von den verschiednen Staaten befolgt werden[1]. Es sind die Aufgaben der Kultur (der materiellen, der ideellen und der philanthropischen), die die Völker in gegenseitige Berührung bringen, und wie häufig auch die Kriege während einiger Perioden sein können, so nehmen die friedlichen Berührungen doch dermafsen an Häufigkeit und Mannigfaltigkeit zu, dafs sie durchaus das Übergewicht haben. In einem andern Zusammenhang haben wir die grofse Bedeutung des Handels für die Stiftung von Gesellschaften erwähnt. Die ideelle Kultur folgt den Fufsstapfen der materiellen und geht mitunter sogar dieser voran. Sowohl die egoistischen Interessen als die ideellen wirken also auf eine Verbindung von Menschen verschiedner Nationen hin. Es besteht faktisch eine menschliche Gesellschaft, für welche die nationalen Grenzen keine entscheidende Bedeutung haben. — In seiner merkwürdigen Schrift „Zum ewigen Frieden" legte Kant besondres Gewicht darauf, dafs die egoistischen Interessen und der Handelsgeist einen Friedenszustand und einen universellen Staatenbund herbeiführen müfsten, obgleich es natürlich seine Überzeugung war, dafs dieser Staatenbund seine rechte Begründung erst dann erhalten könnte, wenn dessen Anerkennung aus einer ethischen Gesinnung hervorginge.

Diese Entwickelung wird um so mehr begünstigt werden, je mehr es in dem einzelnen Staat gelingt, das Element der brutalen Gewalt zurückzudrängen, je mehr also die politische Freiheit wirklich zur Geltung gelangt. Die Anwendung der

---

ersten Kapitels sagt Grotius, er wolle den Krieg behandeln, müsse aber auch den Frieden besprechen, da der Krieg aus diesem entspringe und wieder zu demselben führe.

[1] „Das moderne internationale Recht besteht gröfstenteils aus Regeln, deren Existenz physischen und sozialen Bedingungen zu verdanken ist, welche vor zwei Jahrhunderten nicht vorhanden waren. Wegen der Leichtigkeit des Reisens, wegen der Post- und Telegraphverbindung, wie auch wegen erweiterter moralischer Begriffe und mehr aufgeklärter Handelsgrundsätze ist der gegenseitige Verkehr der Nationen und der Verkehr unter den Bürgern verschiedner Nationen weit bedeutender und wichtiger zu Friedenszeiten als zu Kriegszeiten." Sheldon Amos: The Science of Law. 2 ed. London 1874. S. 341.

Gewalt nach aufsen steht in engem Zusammenhang mit der Anwendung der Gewalt nach innen.

Vom ethischen Standpunkt aus wurde es schon beim ersten Erscheinen der Idee der Menschenliebe (III, 8. 13) festgestellt, dafs es ein allgemeines Menschenreich gibt. Wenn daher die Menschenliebe in der Gattung wächst, so wird sie auch dahin führen, dafs dieses Reich in der Praxis anerkannt und dafs der Kriegszustand auf das möglichst Wenige beschränkt wird. — Und nicht nur mit Bezug auf das Verhältnis zivilisierter Völker untereinander gebricht es noch in hohem Grade an dieser praktischen Anerkennung. Dies gilt nicht minder rücksichtlich des Verhältnisses zwischen den europäischen Völkern und den Bewohnern der andern Weltteile. Die Europäer sind überall als geborne Herren der Erde aufgetreten und haben die andern Rassen ohne weiteres als rechtlos, ihren Boden als herrenlos betrachtet. Hier hat das Gewissen sich indes zu regen angefangen. Nicht nur haben Philosophen seit langem gegen dieses Betragen protestiert[1]), sondern es haben sich auch Vereine für den Schutz unzivilisierter Urvölker gebildet[2]).

Sollte der ewige Friede auch niemals zur Herrschaft kommen, so existiert doch also sowohl die Möglichkeit als die ethische Notwendigkeit eines Fortschrittes in der Richtung des durch denselben bezeichneten Ideals. Die Bestrebungen, die in dieser Richtung führen können, sind gröfstenteils nur Fortsetzungen solcher Bestrebungen, die schon in den kleinern Kreisen auftreten.

3. Vor ungefähr hundert Jahren warf Kant die Frage auf, ob das menschliche Geschlecht sich in moralischer Beziehung in fortwährendem Fortschritte befinde. Die Erfahrung, meinte er, sei mit Rücksicht hierauf unsicher und zweideutig, es sei denn, dafs sich eine Thatsache nachweisen lasse, die von einer moralischen Anlage, von einer Neigung der menschlichen Natur zum Guten Zeugnis ablegen könne. Auf eine solche Thatsache

---

[1]) Kant: Zum ewigen Frieden. Königsberg 1795. S. 42.

[2]) L. Felix: Der Einflufs der Sitten und Gebräuche auf die Entwickelung des Eigentums. Leipzig 1886. S. 395. — Übrigens wird hier erzählt, dafs auch die Chinesen die Ureinwohner des himmlischen Reichs unterdrücken und dieselben als rechtlos betrachten.

könne sich der Glaube an den Fortschritt stützen. Eine solche Thatsache fand er an der allgemeinen Begeisterung, welche der Versuch der Franzosen, eine mit Vernunft und Gerechtigkeit besser übereinstimmende Organisation der Gesellschaft zu gründen, rund umher in Europa erweckte. „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unsern Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermafsen angefüllt sein, dafs ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliefsen würde, — diese Revolution findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äufserung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andre, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.“ „Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergifst sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte“ [1]).

Was Kant suchte, das zu suchen haben wir zu allen Zeiten Grund. Und er hat sicherlich recht, dafs es wesentlich darauf ankommt, ob es eine innere Kraft und Tendenz gibt, auf welche man bauen kann. Nur wenn unsre Erfahrung uns ähnliche Thatsachen gibt, als diejenige, auf welche Kant verwies, haben wir Grund, seine Hoffnung zu teilen. Die ganze Darstellung der Ethik, die hier gegeben ist, ruht gerade auf der Voraussetzung, dafs es in der menschlichen Natur ein Vermögen universeller und uninteressierter Sympathie gibt, und diejenige Wertschätzung menschlicher Handlungen und Lebensformen, deren Durchführung hier versucht ist, ruht auf dieser Grundlage.

Wir würden heutzutage indes sicherlich mehr verlangen, als die hervorragenden Geister des 18. Jahrhunderts verlangten.

---

[1]) Streit der Fakultäten. 1798. (Vermischte Schriften. Halle 1799. III) S. 440 f. 445.

Das Ende des vorigen Jahrhunderts trug das Gepräge eines grofsartigen Idealismus. Ein Glaube an die Kräfte des menschlichen Geistes, ein Glaube, der um so mehr berechtigt war, als einige der bedeutendsten Werke menschlichen Geistes aus dieser Zeit herrühren, waltete unter verschiednen Formen in den Wortführern der Zeit. Kein Wunder, dafs man die Überzeugung hegte, wenn nur alle Schranken und Hindernisse der freien Entfaltung des menschlichen Geistes entfernt würden, so würde es keine Grenzen des Fortschritts geben. In keinem andern Zeitalter ist wohl eine reinere und edlere Begeisterung in der Welt zu finden gewesen.

Seit jener Zeit hat man viel erlebt. Wir sind viel klüger geworden und müssen uns hüten, dafs wir nicht altklug werden. Wir haben nicht mehr den festen Glauben an die innere Kraft des menschlichen Geistes, die Verhältnisse des Lebens nach seinen Idealen zu ordnen. Wir haben die vielen verwickelten Bedingungen erblickt, welche hier zur Geltung kommen. Wir haben viel Geschichte gelernt, nicht nur die uns nahe liegende des letzten Jahrhunderts; auch frühere Zeitalter erscheinen uns in einem andern Lichte. Wir stehen Reformatoren und Verbesserern der Gesellschaft mehr oder weniger zweifelnd gegenüber. Die Zähigkeit und Ausdauer der historischen Gewalten, die tiefliegende Ader, die das Blut vergangner Zeiten noch in den Organen der Gegenwart pulsieren macht; die festen Bande, mittelst deren das Heutige, sogar in denjenigen, welche das neueste Neue zu repräsentieren glauben, mit dem Alten, dem Vergessenen oder sogar Verachteten im Zusammenhang steht, — für dies alles sind uns die Augen geöffnet. Wir bewundern freilich den mächtig hervorbrechenden Strom, dann machen wir uns aber daran, die vielen kleinen Bäche aufzusuchen, deren Zusammenflufs er seine Macht verdankt. Der beste, redlichste und kräftigste Wille vermag nichts, wenn die Bedingungen nicht vorhanden sind. Und oft scheint es uns, als verlange der Fortschritt so viele Bedingungen, dafs man daran verzweifeln mufs, dafs dieselben wirklich je vorhanden sein werden. Die Geschichte erhält hierdurch für uns oft einen tragischen Charakter, indem wir gesehen haben, wie die besten Kräfte so oft scheitern oder ins Unglück führen, weil die

Wirklichkeit gar zu grofsen Widerstand leistete und die kleinen Bäche nicht zu einem grofsen Strom vereinigt werden konnten.

Jedoch braucht die historische Betrachtungsweise, die bei uns die abstraktere Gedankenrichtung des 18. Jahrhunderts abgelöst hat, den idealistischen Glauben nicht zu ersticken, einer wie strengen Prüfung dieser auch unterworfen werden möge. Wir müssen uns nur damit vertraut machen, dafs alles Grofse Zeit erfordert, und dafs der Anfang des Grofsen oft unansehnlich ist. Dies ist ein Gedanke, der auch in der vorhergehenden Darstellung wiederholt hervorgehoben wurde. Und hiermit steht eine andre Sache in Verbindung: das Unwillkürliche geht dem Willkürlichen voraus; wir müssen leben und Erfahrungen machen, ehe wir die Gedanken formen können, welche auf das Leben zurückwirken können; das Leben selbst erzeugt diejenigen Formen, welche wir befestigen und entwickeln und zur ferneren Entfaltung des Lebens gebrauchen können. Vermittelst des innigen Zusammenhanges zwischen dem Kleinen und dem Grofsen, welchen die moderne Entwickelungslehre nachgewiesen hat, ist es uns möglich, unsern Realismus mit dem Idealismus unsrer Vorgänger zu verbinden, indem wir der Regel huldigen: „nur für das Grofse uns zu begeistern, aber im Kleinen getreu zu sein.“

REGISTER.

A.

Ästhetik und Ethik 341—344.
Ästhetische Kultur 339 f.

B.

G.

H.

I.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

T.

U.

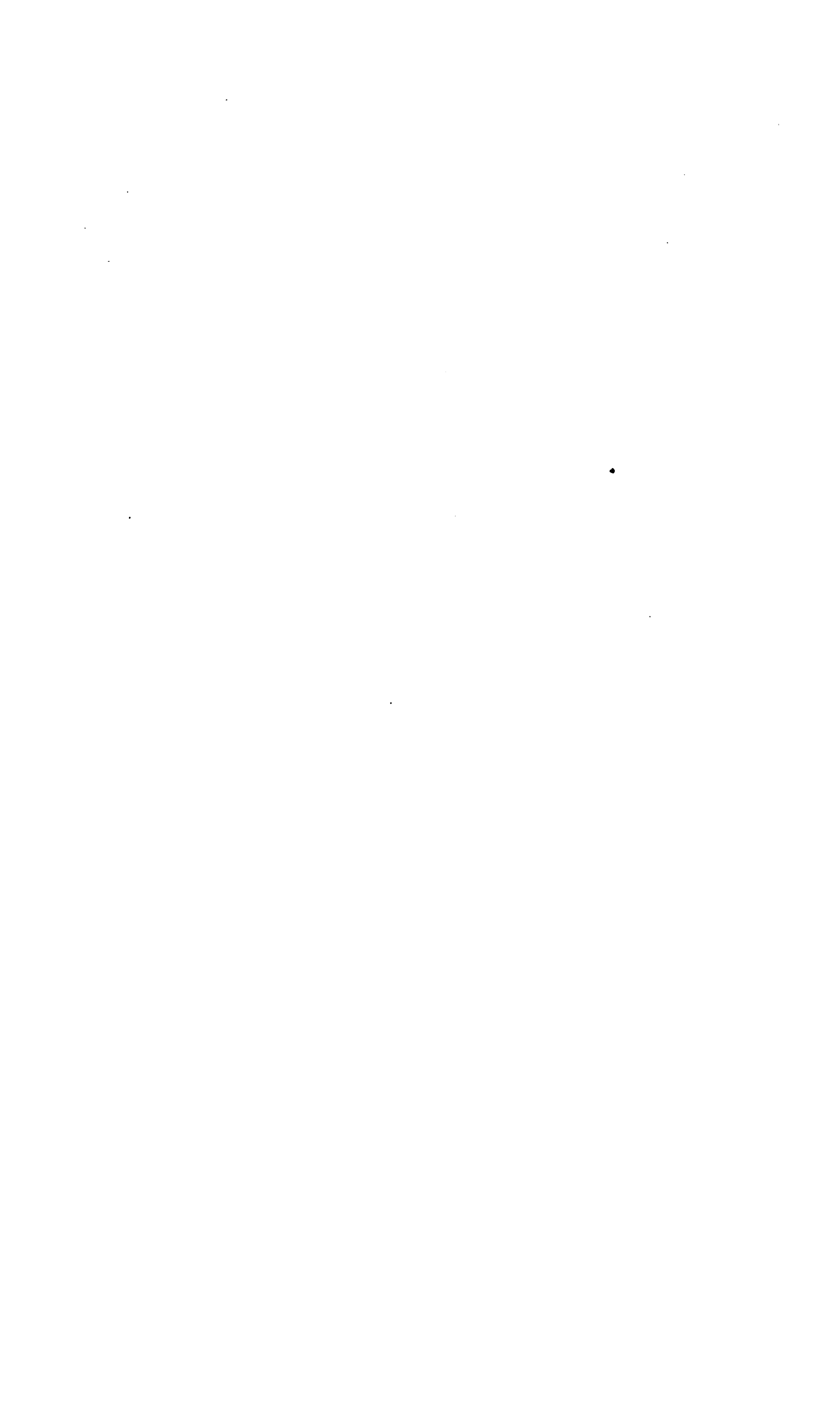
V.

W.

Pierersche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

407






3 2044 010 254 340


CANCELLED
JUL 1 1989
JUL 2 4 1989
WIDENER
NOV 1980

